المرجع العلامة
السيد محمد حسين فضل الله

الاجتهاد

بين أسر الماضي وآفاق المستقبل



المركز الثقافي العربي

المؤلف

العلاّمة المرجع

السيد محمد حسين فضل الله

الكتاب

الاجتهاد

بين أسر الماضي وآفاق المستقبل

الطبعة

الأولى، 2009

عدد الصفحات: 384

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي:

ISBN 978-9953-68-350-6

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب.: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 2303339 ـ 2307651

فاكس: 2305726 ـ 2 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب.: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 01750507 ـ 01352826

فاكس: 01343701 ـ 961+

www.ccaedition.com

Email: cca@ccaedition.com

فهرس الكتاب

القسم الأول
الإسلام والحياة

القسم الثاني

الاجتهاد والعصر

القسم الثالث

حوارات اجتهادية

القسم الرابع

مناهج اجتهادية.. وقضايا السلطة والمرأة

تأملات في مناهج الاجتهاد:

القسم الأول
الإسلام والحياة

- دور الدين في المجتمع الإنساني.
- الإيمان والعقل: رؤية قرآنية.
- الإسلام في خط بناء الشخصية الموضوعية.
- الإسلام وعوامل التخلف والتنمية.
- الإسلام ومواكبة الزمن.
- حول التعايش بين السلطة والأخلاق الدينية.

الربوبية وتعزيز الرابطة الإنسانية

لعلَّ قيمة الدين في الاجتماع الإنساني، أنَّه يوفر للإنسان القاعدة الفكرية التي تفسر الظواهر الكونية والإنسانية بالاستناد إلى القوة الإلهية الخالقة القادرة والحكيمة، التي ركَّزت الوجود في كلِّ تفاصيله على أسس ثابتة في قوانينها، متوازنة في حركتها، مما يسمّى السنن الإلهية. فالله هو ربُّ الوجود كلِّه، الذي يتطلع إليه الإنسان في كل أوضاعه، ليمنحه القوّة في مواطن الضعف، وليرعاه في كل أموره، فلا يحسّ بالضياع، ولا يشعر بالقلق أمام الكون في علاقته بحركته ووجوده، لأنه يرتبط به في وحدة النظام العام، وفي صفة المخلوقية للخالق والعبودية للرب، والخضوع لكل تدابيره.

وانطلاقاً من هذه القاعدة، يمتد الإحساس بهذه الوحدة إلى داخل المجتمع الإنساني الذي يعيش كل أفراده في نطاق الرابطة الإنسانية، التي تجمع كل تنوّعات الناس في وحدة يلتقون عليها، وفي دور يتكاملون فيه. ولذلك، لا يمثل التنوع تبايناً، بل يمثل تكاملاً في الخصوصيات، بحيث ينضم بعضها إلى البعض الآخر، من أجل الإعمار والتكامل الإنساني، وهذا هو الذي عبر عنه القرآن الكريم، في تأكيده وحدة عنصر الخلق وتنوّع خصائص الإنسان: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ﴾ [الحجرات: 13]. فالتنوع هو الوسيلة الفضلى للتعارف، لأنه يفضي إلى انجذاب الإنسان إلى الإنسان الآخر، لبناء علاقات تسدُّ الحاجات الخاصة، وتتبادل الإفادة من الطاقات المتنوعة.

وإذا كان الإسلام يركّز على العلاقة الإنسانية في دائرة التعارف الحيوي، فإنه يثير الجانب الحركي في هذه العلاقة، ليدعو المؤمنين والمؤمنات إلى التعاون على البر والتقوى، بحيث يتكامل الجميع في تحقيق هذين العنوانين الكبيرين في

الواقع، اللذين يمثلان الخير كله في علاقة الإنسان بالإنسان، لجهة تعزيز العدل والتكافل الاجتماعي، وفي علاقة الإنسان المنفتحة على الله، في دائرة السلوك الفردي والاجتماعي، على أساس الضوابط الروحية والعملية، وليبعدهم عن التعاون على الإثم والعدوان، اللذين يمثلان الشرّ في نطاقه الفكري والحركي، وقهر الإنسان الآخر في كل أبعاده وأوضاعه.

ويمتدّ الفكر الإسلامي، ليرى في العدل قيمة إنسانية ترتكز عليها النبوّات في كلٍّ خطوطها وامتداداتها وتشريعاتها وتطبيقاتها، فيقرر أن قضية الدين هي قضية عدل، فلا دين بلا عدل، في جميع تطلّعات الإنسان وقضاياه، حتى إنَّ العدل لا يقف عند المسلم، بل يلتقي بالمسلم والكافر معاً، فلا يجوز للمسلم أن يظلم الكافر، مهما كانت درجة كفره، وعلى الحاكم المسلم أن يحمي الكافر من ظلم المسلم.

وهكذا نجد الإسلام يؤكّد رفض الركون إلى الظالم، والسكوت على فعل المنكر وترك المعروف، ما يجعل للرقابة الاجتماعية دوراً إلى جانب الرقابة الرسمية.

ولا نريد أن نثير كل العناوين الإسلامية في التفكير والتشريع الإسلاميين، التي تهدف إلى سلامة المجتمع الإسلامي في عملية توجيه وتنفيذ وانفتاح وانضباط وتوازن، ولكننا نريد الإشارة ـ من خلال بعض المفردات ـ إلى أنَّ الدين، في طبيعته الروحية والعقائدية، يملك العناصر التي تترك تأثيرها الإيجابي في عملية تكامل الاجتماع الإنساني.

الطمأنينة مقابل القلق

والدين - في بُعده الإيماني - ينفتح على عالم آخر، وهو عالم الحياة والموت، فلا يضيق الإنسان ذرعاً بالمشاكل الصعبة في حياته، ولا يتعقّد من أيّة حالة سلبية ذاتية، فالدين يحث الناس دوماً على المواساة والمساعدة حتى الإيثار، لأن ذلك يُثمر في مستقبل الدنيا، تارة، وفي مستقبل الآخرة، تارة أخرى، نوعاً من التعويض الإلهي، بما يوفره للمؤمن من النعم الوافرة في الحياة، ومن الثواب الجزيل بعد الموت، ما يبتعد به عن كل المشاعر المضادَّة

أمام تحديات الواقع، لأن الواقع ليس كل شيء في الطموح الذاتي، ولأن الحياة، في مسؤوليته الإيمانية، تمثل حركة القيم والأهداف الكبرى التي يعمل على تحقيقها ولو من عمق المعاناة النفسية والعملية. ولذلك، فإنه يمكن للمؤمن أن يتحسس السعادة في وجدانه، وهو في قلب الألم، ويرتاح للواقع في سلبياته، كما يرتاح له في إيجابياته، لأن المسألة، في حساباته، ليست مسألة الذات، بل مسألة القيمة، فهي التي تؤكد إنسانيته في أعماق المعاناة. ولعل من الطبيعي أن يوفر ذلك كلّه قدراً كبيراً من الراحة النفسية للإنسان الفرد في حياته الخاصة، والإنسان المجتمع في حياته الاجتماعية، بحيث ينفتح على الواقع القيمي بكل راحة وطمأنينة، فلا يتعقد من الواقع، بل يبقى في مصالحة معه على مستوى الإحساس، وعلى مستوى النتائج.

وهناك جانبٌ آخر، مهمٌ في الدين، وهو هذا السموّ الروحي الذي ينطلق بالإنسان إلى آفاق الله؛ خالقه وخالق الكون، ليتعبَّد له في إحساس الخضوع لربوبيته، في حالة وجدانية يمتزج فيها الرجاء من خلال النعمة، بالخوف من خلال العظمة. فهو في المفردات العبادية، الرب، الرحمن، الرحيم، الكريم، المنعم، المتفضّل، المحسن، وهو مع ذلك، القوي، القادر، القاهر فوق عباده، المتجبر الذي يُطلّ جبروته في سرّ عظمته وقدرته على الوجود كله، وهو الحكيم الخبير الذي يتصرف بالكون والإنسان من خلال الأسرار العميقة التي تضع لكل شيء قانوناً، وهذا هو الذي يجعل الإنسان واثقاً مطمئناً بمسار متوازن لحركة الوجود، لأن الرعاية الإلهية في مواقع الرحمة، والقدرة الربانية في مواقع القوة، توحيان إليه بالأمن الذي قد يعرفه الإنسان، حتى في أوضاع الفوضى التي يشعر أنها لا تخضع لقاعدة، ولا تقف عند حدّ.

وهكذا يقف الإنسان المؤمن أمام كل المتغيرات والهزات الواقعية، في هدوء عقليّ وشعوريّ، وطمأنينة نفسية، لأن كل شيء خاضع للتخطيط الإلهي ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القمر: 49]. ﴿إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ [الطلاق: 3]. وبذلك، فإن المجتمع الإنساني لا يشعر بالإحباط والسقوط وانعدام الوزن أمام أية تقلبات وتحولات، لأنها ليست جنوناً في حركة

الحياة، بل هي حركة عاقلة في دائرة سنن الله في الكون والإنسان، بحيث يمكن للاجتماع الإنساني أن يراقبها ويرافقها، ضمن وعيٍ لأوضاعها ودلالاتها، وقدرةٍ على التعامل معها بواقعيةٍ واتّزان.

معالجة التوازن بين الفرد والمجتمع

والدين - بعد ذلك - هو الحالة العقيدية الوجدانية التي تتجسد في الواقع، حيث تقيم التوازن بين الفرد والمجتمع، من خلال نظام القيم والمعايير، فيشعر الفرد بأن من واجبه أن يقدم من نفسه ومن حريته شيئاً للآخر، لسدّ حاجاته الحيوية ومساندة قضاياه الخاصة والعامة، ويرى أنه يحمل مسؤولية طاقته، باعتبارها جزءاً من طاقة المجتمع التي اؤتمن عليها من قبل الله، فلا بد له من أن يمنحها للمجتمع، ويحرّكها في مصالحه، سواء كانت مالاً أو علماً أو قوةً أو أيّ شيء آخر، ولا يستغلّها لحسابه الخاص، وإلاّ كان سارقاً وغاصباً ومعتدياً على الشأن العام، لأن المجتمع ليس وجوداً متميزاً في الواقع بشخصه، بل هو وجود الأفراد الذين يعيشون في ظل الرابطة الاجتماعية التي تتمثل بالتزام الإنسان بالآخر، ما يجعل من طاقة الفرد طاقة للمجتمع، بالمقدار الذي تتطلبه حاجة المجتمع.

وهكذا تتسع مسؤولية الفرد، لتشمل القيام بمهمة حماية السلم الاجتماعي من نفسه ومن غيره، وهذا هو الذي يؤكده معنى جهاد النفس في الامتناع عن ظلم الآخر، وفي جهاد العدو لمنعه من ظلم المجتمع، بحيث يصل الأمر به إلى درجة التضحية بالنفس من أجل الآخر، كواجب ديني حاسم.

إن القضية هي أن الدين، وفي جانبه الأخلاقي والتشريعي، يحمّل الإنسان الفرد مسؤولية ما يحمله في داخله من عناصر القدرة لأجل حماية المجتمع، لأنّ الشأن الخاص لا بد من أن يتحرك لحساب الشأن العام في ميزان القيمة.

ولا بد للمجتمع ـ في التخطيط المدني ـ من أن لا يقهر الفرد في ذاتياته وحاجاته الخاصة، إذا لم تنحرف عن الخط المستقيم، فليس له سلطة عليه إلا في نطاق حفظ النظام العام. ومن هنا، يؤكد الدين ضرورة وجود الحرية الفردية، فلا سلطة لإنسان على إنسان، ولا لقوة اجتماعية على حالة فردية، إلا في نطاق

القانون الذي يحدد للجميع الحقوق الفردية والاجتماعية، مما يدخل في حساب توزيع الوظائف والمسؤوليات التي لا حقَّ لأيّ إنسان أن يتجاوزه ليتدخل في شؤون الإنسان الآخر، فلا مجال للتمرّد والعدوان والانحراف، لأن النوازع الذاتية الخاصة لا حرية لها - من جميع الجهات - في الإساءة إلى الواقع الفردي للإنسان الآخر أو للمجتمع كله، فإذا تجاوزته، كانت مسؤولةً أمام الله في الدنيا والآخرة، لتواجه الحساب الدقيق والعقاب الصارم، إضافة إلى مسؤوليتها في الدنيا أمام المجتمع وقيادته إذا أخلّت بنظامه العام.

إنَّ الدين يضع الضوابط الاجتماعية التي تعمل على إدارة الأمر بطريقة إنسانية واقعية، حيث الكل مسؤول عن التحرك لمعالجة المشاكل الطارئة في نطاق الفرد والمجتمع، ليبقى التوازن العام في حركة القيم التي يختزنها الجميع في معنى الإيمان، والتي يتحركون من خلالها في معنى المسؤولية، فيلتقي الوازع الداخلي بالوازع الخارجي في إقامة القاعدة العامة الضابطة للواقع كله، في حدود الإمكانات الواقعية للانضباط الإنساني.

شمولية دور الدين

يركّز الدين على بناء وعي الإنسان لنفسه في تاريخ الوجود منذ بداية خلقه، فليس الإنسان شيئاً ضائعاً حائراً في ضبابية وجوده، بل هو وجود يملك تاريخاً ممتداً في الماضي، فهو جزءٌ من مسيرة إنسانية كبرى تؤثر فيه، وتصنع له ذاكرة تاريخية تحدّد له إرثه الإنساني منها، وهو - بعد ذلك - يصنع تاريخاً جديداً من خلال جهده، عن طريق المستقبل الذي يؤسس قاعدته وجذوره وأبعاده وامتداداته بفعل مسؤوليته عن صنع التاريخ الجديد للحياة، في الثقافة والسياسة والاقتصاد والحركة الواقعية، على مستوى الأهداف والتطلعات.

وفي ضوء هذا، فإن الدين يحدّد للإنسان وظائفه الفكرية والعملية، بحيث يستشعر بأنه جزء من النظام الكوني، في وجوده الذي يقف بحساب ويتحرك بحساب، وفي وعيه لنفسه ولغيره وللحياة من حوله، وفي الترابط الوجودي بالإنسان الآخر في القضايا التي تتوقف عليها المسؤوليات الاجتماعية.

وبذلك، لا يبدو الاجتماع الإنساني في هذا الخط شيئاً حائراً ضائعاً في فكر

التجريد، بل يتحوَّل إلى كائنٍ حيّ متفاعل مترابط مفتوحٍ على مسؤولية الإنسان في وظيفته الاجتماعية في صنع التاريخ، وفي إدارة الحياة في عملية انفتاح وتكامل والتزام.

ومن خلال هذا العرض، نخرج بنتيجة عملية، وهي شمولية الدور الديني الفاعل في الاجتماع الإنساني، لجميع نواحي الحياة، في السياسة والاقتصاد والاجتماع، من ناحية علاقة هذه العناوين بالقيم الروحية والأخلاقية، والمعايير الإنسانية، والوظائف الاجتماعية، باعتبار أنَّ الإيمان بالله في وعي الإنسان لمسؤوليته أمامه، يمتد في حياة الإنسان عبر علاقته بنفسه وبالآخرين في مختلف القضايا الحيوية. وهذا ما نلاحظه في بعض الأدعية المأثورة، التي يطلب المؤمن فيها من ربه أن يقيه معصية ظلمه للآخر بالقوة ذاتها التي يطلب فيها أن يقيه من ظلم الآخر له: «اللهم فكما كرّهت لي أن أُظْلَم فقني أن أَظلِم»، ما يوحي بأنَّ الإحساس الديني، ينفتح على الآخر في كل القضايا الحيوية المتصلة بسلوكه معه، من موقع خوفه من الله، ومحبته له ومسؤولبته أمامه. فليست المسألة في ابتعاده عن الانحراف مسألة مصلحة شخصية أو حالة طارئة، بل هي مسألة ضمير ديني يتغذى من القيم التي تجعل من سلامة علاقته بالآخر وسيلةً من وسائل سلامة مصيره عند الله، لتكون في مستوى الأهمية الكبرى في حركة وجوده.

ويبقى للحرية الفردية والاجتماعية في المسألة الدينية دورها الفاعل في الاجتماع الإنساني، من خلال المبدأ الديني الإنساني الذي يؤكد أن لا سلطة لإنسان على إنسان، إلا من خلال الحقوق التي قررها الله للإنسان في علاقته بالإنسان الآخر، أو من خلال التزامات الإنسان بتعهداته، مما يلزم به نفسه مع الله أو الإنسان الآخر، بحيث يخضع الفرد والمجتمع لقاعدة عقدية تشمل الواقع كله، وتؤكد أن للفرد حقاً على الفرد والمجتمع، وأن للمجتمع حقاً على الفرد في كل القضايا الحيوية التي تنتظم فيها الأوضاع الفردية والاجتماعية في الحقوق والواجبات، حتى لا يتحرك الواقع من حالة اهتزاز، بل من حالة ثباتٍ والتزام. هذه هي الإيجابيات في الفاعلية الدينية.

الدين ليس أفيوناً للشعوب

في المقابل، ثمة من يعتبر أن الدين بفعل ثباته يتحول إلى عنصر يحافظ على الأوضاع القائمة، بما يؤمِّن مصالح أصحاب الامتيازات، ويمنع قوى الاحتجاج من أن تتطور وتصبح من قوى التغيير الاجتماعي، فلا يملك المحرومون عندها حرية الحركة وفاعلية الاحتجاج اللتين تتطوران وتنضجان عملية الوعي الحركي الذي يطلق الطاقات ويدفع إلى التغيير.

ولكن هذا الأمر ليس دقيقاً، لأنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فريضة تندرج في إطار الوظيفة الدينية للمؤمن، والتي تمثل التزاماً دينياً للفرد والمجتمع، بحيث يعتبر إهماله معصية دينية، كما هي المعصية الأخرى في إهمال الواجبات العبادية، ما يجعل من المسألة الاجتماعية في تصحيح الفاسد، وتقويم المنحرف، وردع الظلم، وإسقاط الاستكبار، مسألة دينية حيوية، يمثل الالتزام الفكري والعملي بها واجباً شرعياً على غرار الالتزام بالواجبات العبادية.

إن المضمون الديني يقف بقوة ليوجه المؤمن إلى أن يعيش في هاجس الملاحقة لكل تفاصيل الواقع ومفرداته، بحيث يعيش حالة القلق الإيجابي تجاه القضايا الكبرى أو القضايا الجزئية، ليرصد الضعف هنا والقوّة هناك، والانحراف في هذا الجانب، والاستقامة في ذلك، ما يجعل من هذا الإنسان الفرد والمجتمع، إنساناً يزرع وينمّي بذرة الاحتجاج وحركية الثورة، ويعمل على إنضاج قوى التغيير وتطويرها، من خلال المسؤولية الدينية، حتى تساهم في تبديل النظام الاجتماعي نحو الأفضل.

إنَّ الدين قد يكون ثابتاً في خطوطه العقيدية والشرعية، ولكنه متحرك في فاعليته الاجتماعية، على مستوى واقع التطبيق العملي، في موضوع الاستقامة والانحراف، فهو يدعو إلى التغيير الداخلي للوصول إلى التغيير الخارجي، بحيث يدفع الإنسان إلى ثورة على ذاته لتغيير محتواه النفسي الداخلي، الذي يتمثل في فكره وخطه العملي، ويدعو إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حركة الواقع الخارجي، كما في قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [آل عمران: 104]. وقد

جاء في آية أخرى أن هاتين النقطتين تمثلان أساس القيمة في الأمة: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: 110].

وفي سياق ذلك، لا يمكن أن تصدق المقولة الماركسية حول الدِّين بأنه أفيون الشعوب، أو أنه مجموعةٌ من المنظومات القيميَّة التي تمنع الصراع البنّاء، وتحد من التجديد والثورة، لأننا نرى أن الدِّين يمثل عنصراً حركياً فاعلاً في الثورة على الظلم في الداخل، وعلى الاستكبار في الخارج، فمواجهة الظلم والاستكبار قضية عميقة الصلة بالالتزام الديني، حتى إنَّ القيمة الدينية ترى في الحياد بين العدل والظلم، وبين المستكبرين والمستضعفين، قيمة سلبية، فالساكت عن الحق هو شيطان أخرس، وترى في الالتزام بقضايا الحق والعدل قيمة إيجابية: «كن للظالم خصماً وللمظلومين عوناً».

الفكر بين الدين والسلطة

أما مقولة: «إن السلطات الدينية تنزع إلى تقديس الآراء الظرفية والتصورات التاريخية، إلى حدّ الوقوف في وجه أيّ تطور في مجال المعرفة بصفة عامة، ما يؤدّي بالظاهرة الدينية إلى التصدي لعمليات التحوّل الكبرى في إطار المعرفة والتحكم في الطبيعة»، وأن «الدين يعيش حالة صراع مع العلم، وهو ما تجلى في محاكمة غاليليو، القائل بدوران الأرض حول الشمس، والذي يشكّل مثالاً نموذجياً على قمع الفكر الحر»، فإننا نرى جواباً عليها ما يلي:

أ - إن قمع الفكر الآخر والآراء الحرة ليس محصوراً بالسلطة الدينية، بل يمتد إلى كل سلطة متخلفة خاضعة لبعض الأفكار والقيم الخاصة ومتعصبة لها، بحيث تمنحها قدراً من القداسة الشخصية أو الحزبية، تماماً كما هي القداسة الدينية، فيدفعها ذلك إلى اضطهاد كل الأفكار المضادة، بذريعة أنها تخالف الحقيقة. وقد لاحظنا كيف سارت عملية اضطهاد الحرية الفكرية والعملية في المدى التاريخي الماضي وفي حاضر المجتمعات والأنظمة العلمانية.

ب - إن الدين الإسلامي يحترم العلم في حركته المتطورة، فهو لا يتبنى في تراثه المقدس أية نظرية علمية تتصل بالقضايا الكونية والحياتية. وإذا كان يختلف

مع بعض النظريات العلمية، كنظرية داروين، فإنه لا يعمل على قمع القائلين بها، بل على مناقشتهم في نظريتهم، باعتبار أنها نظرية لم تصل إلى مرتبة الحقيقة العلمية، وإن كان بعض المفكرين الإسلاميين يؤكدون أن النظرية لا تصطدم بالعقيدة الدينية من حيث الخطوط العامة للإيمان، بل تصطدم بالصورة التاريخية الدينية في خلق الإنسان.

وقد أراد الإسلام للإنسان أن يغني ثقافته العلمية في أسرار الكون وسننه التي أودعها الله فيه، واعتبر التفكير فريضة إسلامية، كما فضّل تفكير ساعة على عبادة سنة، ورأى أن العلم هو القيمة التي يرتكز عليها التفاضل: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: 9]. وأكد أن الإيمان يمر بطريق العلم، وأن مشكلة الكفر هي مشكلة جهل، وتحدث، بمنطق القيمة الإيجابية، عن الذين يتفكرون في آفاق السموات والأرض بالدرجة التي يعرفون فيها أسرارها بطريقة علمية ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: 53].

وهكذا نجد الإسلام يتحرك في خط الفكر والعلم، ما يجعله حركة دائمة في اتجاه اكتشاف أسرار الكون والحياة وهو يدفع لتشجيع أي اكتشاف جديد يلغي الاكتشاف السابق من خلال ظهور الخطأ فيه، لأن المطلوب عنده هو معرفة الحقيقة الكونية الدالة على الله، فلا قدسية لأية فكرةٍ علمية إلا بمقدار ما تمثّل الحقيقة.

وإذا كانت بعض السلطات تلتزم فكراً معيناً، أو رأياً خاصاً، لتضطهد الذين يخالفونها فيه بفعل القوة المهيمنة الظالمة، فإن الإسلام لا يتحمل وزر ذلك، لأنه لا يوحي بذلك من حيث أسسه الإيمانية والفكرية، بل إنّ الاضطهاد يصدر من حالة استكبارية تضغط على العلماء والمفكرين والأحرار الذين يخالفونها في الرأي، سواء كان هذا الرأي علمياً أو دينياً أو سياسياً، وليس الدين هو الذي يجمّد حركية الفعل، بل هو الاستكبار السلطوي في نظرته التقديسية على المستويات الفكرية والعلمية والسياسية وغيرها.

الهوية المركّبة لا الاختزالية

وربما يأخذ البعض، في مقولة أخرى، على الانتماء الديني، أنه «قد يتناقض مع تكوين هويات أخرى ضرورية قد تقتضيها الوضعيات الجديدة التي يجد الناس فيها أنفسهم، ذلك أن التركيبة المجتمعية لا تقوم بالضرورة على هوية دينية، وهي إذا كانت دينية في مجتمع ما، ففي وسعها أن تقوم على هوية إثنية أو عرقية أو ثقافية في مجتمع آخر»، ما يجعل الانتماء الديني، وفق هذه المقولة، عامل تقسيم وتشرذم، خصوصاً داخل المجتمعات المتعددة الأديان، وفي ظروف اجتماعية وتاريخية محددة، بل إنه قد يؤدي إلى صراعات أهلية خطيرة تهدد وحدة المجتمع الواحد ككيان حضاري وسياسي.

ونلاحظ على هذه المقولة، أن الانتماء الديني، في مفهوم الإسلام، لا يتناقض مع تكوين هويات أخرى، بل إن الدين يؤكد للإنسان هويته المجتمعية في نطاق الشعب أو القبيلة، وهذا هو قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ [الحجرات: 13]. فليست هناك أية مناقضة بين الهوية العربية للإنسان والهوية الإسلامية، والهوية القبلية والهوية الوطنية، لأن الهويات النَسَبية والجغرافية ونحوها، تمثل دوائر طبيعية لا تتناقض مع الهوية الدينية.

أما الحديث عن أن الانتماء الديني قد يصبح عامل تقسيم وتشرذم، وسبباً لصراعات أهلية خطيرة، تهدد وحدة المجتمع، فنسجّل على ذلك **أولاً**: أن المسألة في التقسيم والتشرذم والصراعات الأهلية الخطيرة، ليست مسألة الخصوصية الدينية في الانتماء، بل هي مسألة العصبية في الإحساس الضيق بالانتماء، ما قد يتمثل بالدين أو بالعرق أو بالقومية أو الحزبية أو العائلية، وهذا هو ما تفسره الحروب والنزاعات المتنوعة المتصلة بالخصوصيات الإنسانية.

ثانياً: إن الأخلاق الدينية القائمة على منح الاعتبار والتكريم للإنسان في مدار القيمة، تخفف الكثير من العصبية، لتحوّل الإنسان المتدين إلى إنسان منفتح ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ [آل عمران: 64]. فإن إيحاءات هذه الآية تؤكد مسألة الاعتراف بالآخر والتعايش معه على أساس الأرض المشتركة. وفي هذا المجال، تستوقفنا كلمة الإمام علي(ع): «فإن الناس

صنفان: إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق»، لأننا نجد فيها لفتة إنسانية في التزام الإحساس الإنساني في العلاقة مع الآخر.

ثالثاً: إن الإسلام في اعترافه بأهل الكتاب، استطاع أن يؤكد التجربة الإنسانية في تأسيس المجتمع المتنوع الذي يعيش فيه النصارى واليهود جنباً إلى جنب مع المسلمين، من دون أية خطوة سلبية ضدهم من قِبَل المسلمين، وهذا ما نلاحظه في الوجود «الكتابي» في مدى السنين التي حكم فيها الإسلام بلداناً ذات مجتمعات متنوعة دينياً، وإذا كانت قد حدثت بعض المشاكل في هذه الدائرة، فإنها لا تختلف عن المشاكل في الدائرة الإسلامية في خصوصياتها وتنوعاتها الذاتية، أو في الدائرة النصرانية أو اليهودية. ولو درسنا مثل هذه الصراعات الحادة، لرأينا أنها - في غالبيتها - ترجع إلى عوامل سياسية أو عرقية لا علاقة لها بالدين من قريب أو من بعيد.

الثابت والمتغير في الدين

ربما يثار سؤال عن الدين: هل يطال تفاصيل الاجتماع الإنساني، بحيث يضع لكل مفردة من مفردات الحياة حكماً أو عنواناً تفصيلياً يحدد فيه للإنسان طبيعة التحرك الجزئي فيها، أم أنه عبارة عن قواعد وعناوين كلية تتحرك وتتبدل بتغير الأزمنة والأحوال؟

والجواب، أن الخطوط الدينية قد تختلف في هذه المقاربة، فقد نجد أحكاماً تفصيلية تتصل بالأفعال الإنسانية في الواجبات والمحرّمات، لتلزم الإنسان بالفعل أو الترك في عناوين محددة، مما لا مجال لتجاوزه حتى مع تغير الزمان والمكان والأحوال، إلا في الأوضاع التي يسقط فيها اختيار الإنسان وإرادته عن الفعل أو الترك بفعل الضغوط الخارجية المؤثرة في هذا أو ذاك. وربما تنطلق هذه المسألة من ثبات المصالح والمفاسد التي يختزنها الفعل في عناصره الذاتية التي لا علاقة فيها للطوارئ الخارجية السلبية والإيجابية. وقد نجد هناك عناوين عامة متحركة في الواقع، بحيث يمكن لتطبيقها أن يحمل معنى واقعياً في هذا المجال، ومعنى غير واقعي في ذاك، بلحاظ ما يحيط بها من عناصر وعوامل وأوضاع، كما في عنوان الضرر والحرج وقضايا الحرية والعدل

والظلم، مما لا بد فيه للفقيه من ملاحقة الواقع في تطبيق هذا العنوان على هذا الموضوع أو على ذاك الموضوع، فقد يكون الشيء عدلاً في وقت، لثبوت الحق الذي يراد إعطاؤه لهذا الشخص، وقد يكون ظلماً في وقت، لانتفاء الحق، فلا يبقى موضوعاً للعدل.

ومن الطبيعي أن تمييز ذلك وتطبيقه يحتاجان إلى الفقيه في دراسته للخط الفقهي مقارناً بالواقع، مما يمكن للاجتهادات أن تختلف فيه، ومما يمكن للزمان والمكان أن يتدخلا فيه، وإذا كانت الاختلافات التقويمية في الاجتهادات التطبيقية قد توجد بعض السلبيات، فإن إيجابيات التعددية الفقهية قد تمنح الساحة الكثير من الحيوية التي قد يكتشف الناس في تنوعاتها أكثر من عنصر حيٍّ فاعل في الواقع الإنساني كله، ولا سيما أن النص الذي قد يكون محدوداً في المعنى، قد يحمل الكثير من الإيحاءات التي تعطي الحركية الحية للمعنى في الواقع.

تخلف الوعي وتعصب الانتماء

وفي إطار تناول هذه المسألة، لا بد من الإشارة إلى أن الممارسة الدينية في تنوّع التصور الإنساني للدين وانفتاحه عليه، قد تحمل بعض السلبيات الناتجة من الخطأ في التصور، أو الانحراف في الحركة، أو التخلف في الوعي، أو التعصب في الانتماء، الأمر الذي يؤدي إلى نتائج سلبية في غير صالح المجتمع. ولعلَّ هذا هو السبب في المشاكل المعقدة التي عاشت في الماضي والحاضر في الخلافات الطائفية، والحروب الدينية، والحساسيات المذهبية، فالناس الذين عاشوا في هذا الواقع، لم يأخذوا بالرحابة الدينية في آفاق القيم الروحية والأخلاقية، بل أخذوا بالدوائر الضيقة التي تحبس الفكر في زنزانة الجهل، وتحاصر الروح في زوايا التخلف.

ولمعالجة هذه المسألة، لا بدَّ من العمل الدائم على رفع مستوى الوعي الديني في ذهنية المتدينين، وتوضيح القيم الدينية في أصولها وفروعها، في الأبحاث والوصايا والمواعظ في الخطاب الديني، وملاحقة كل عناصر التخلف في الواقع المألوف، لأن المشاكل الناتجة من التخلف والجهل، لا يمكن معالجتها بعيداً عن ذلك. ومن هنا، يفترض أن تأتي الحلول لأية مشكلة من

خلال دراسة كل عناصرها وجذورها، لتكون الحلول واقعية وشاملة.

إنها مهمة الفقهاء في الأفق الواسع الذي ينفتحون فيه على الفقه في أبعاده الإنسانية، ومهمة المفكرين والمرشدين والواعظين في تحريك الفكرة والحكمة والجو نحو دين منفتح على الآخر، بدلاً من الانغلاق عليه.

حرية الفكر وأشواق الروح

وختاماً، إن قضية الدين في الوعي الإنساني، تتمثل في الحاجة الطبيعية إلى الخروج من الجمود المادي الذي يحاصر الفكر، ويجمّد الروح، ويبتعد بالإنسان عن التحليق في الآفاق الواسعة للفكر والإنسان والحياة، لأن الإيمان بالله يفتح فكر الإنسان على المطلق، ويدفع به إلى التزام القيم الروحية والأخلاقية في بعدها الإنساني الواسع، ويقف به على قاعدة متينة ثابتة، لا تهتزُّ أمام انفعالات الغريزة، ولا تسقط أمام ضغوط الواقع، لأنها تحدّق بالله الذي يرعى الإنسان في امتداد وجوده كما رعاه في بدايته. وفي هذه الرحابة الروحية المنطلقة إلى ما هو أبعد من مادية الحسّ، يمكن للفرد أن يضحي للمجتمع بذاتياته، ويمكن للمجتمع أن يرعى الفرد في حاجاته من مواقع الالتزام والاستمرارية لا من مواقع الحالات الطارئة. ولعلَّ التجارب التي عرفتها الإنسانية في الاجتماع الديني، في مرحلة قوّة القيمة، وصلابة الالتزام، توحي بالخير الكثير، وبالضرورة الملحة للعمل في سبيل هذه القضية.

الإيمان والعقل: رؤية قرآنية

عندما نريد أن نتحدَّث عن الرؤية القرآنية لعلاقة الإيمان بالعلم والعقل، فإن علينا قبل ذلك، لنبرر هذا الحديث، أن ننفتح على كل هذا الجدل القائم حول الدين، والذي يستهلكه الكثيرون من الناس، من مثقفين وغير مثقفين، استهلاكاً يحمل في داخله الكثير من الانفعال، بدلاً من أن يحمل الكثير من الفكر.

ما هي قصة الدين؟ ما هي قصة الإيمان في الإنسان؟ هل الإيمان مسألة فوق العقل لينحني العقل أمامه، فلا يحاول أن يقترب من أي مفردة من مفرداته، أو من أي موقع من مواقعه؟ هل تطور العلم الذي انفتح الإنسان فيه على أسرار الكون، ليفتح المجال للصراع بين العلم والدين، على أساس أن الدين يمثل اللاعلم، ليقف العلم إلى جانب فكرة اللادين؟ فالدين، كما يدَّعون، هو شيء من الغيب، هو شيء لله، وعليه ألا يقحم نفسه في عالم الشهود والحضور وفي عالم الناس. وهذا ما تنطلق به الكلمة المعروفة التي نستهلكها كثيراً: «الدين لله والوطن للجميع»، لنترك الدين لله لأنه أولى به، وليترك الله الوطن لنا ولا يتدخل في أموره من قريب أو بعيد.

بين العلم والدين

هناك اتجاه يقول: إن الإيمان فوق العقل، لأن الإيمان يرتبط بالغيب، والغيب شيء لا يملك العقل أي وسائل للنفاذ إليه، ولا تملك التجربة ـ وهي ركيزة العلم ـ أية مقومات للانفتاح عليه. إذاً، لا بد للإنسان الذي يريد أن ينفتح على الإيمان ـ كما يقولون ـ من أن يعيش الإيمان بروحه وإحساسه، فالإحساس هو الذي يجعلك تؤمن، لا العقل، والروح تنفتح بك على آفاق الإيمان لا العلم.

ولكن هل المسألة كذلك في الإسلام؟ وهل المسألة كذلك في القرآن؟

وينفتح لنا ـ ونحن نريد أن نقترب من الموضوع ـ أفق آخر، وهذا الأفق هو الإنسان في الإسلام؛ كيف هي صورته؟ هل إن صورة الإنسان في الإسلام هي صورة الإنسان العقلاني الذي لا يؤمن بشيء إلا بعد أن يتعقَّله، ولا يتحرك في شيء إلا بعد أن يعقلنه؟ ما هي صورة الإنسان في الحياة؟ هل هي صورته التي تبتعد عن حركة التجربة في الواقع، أو أن هناك شيئاً آخر؟

ربما استهلكنا زمناً طويلاً من التخلف، كان يخيَّل للإنسان فيه أنه بمقدار ما يقترب من العقلانية أكثر، فإنه يبتعد عن الدين أكثر، وبمقدار ما ينفتح على العلم أكثر فإنه يبتعد عن الغيب أكثر، وهذا هو الذي صنع مسألة الصراع بين العلم والدين، وهو الذي جعل الكثيرين من المتدينين يتنكرون للعلم وللعقل في أنفسهم وفي أولادهم، لأنه كان يخيَّل إليهم أنهم إذا فتحوا لأولادهم أبواب العلم وأبواب العقل، فمعنى ذلك أنهم سينحرفون عن الدين. هذه أفكار قد نحتاج إلى أن نثيرها قبل أن ننفذ إلى الفكرة الأساسية.

الإيمان في المفهوم القرآني

إننا نريد أن نركِّز في البداية على الأساس الذي ينطلق منه الإيمان في مفهوم القرآن، فنلاحظ أن القرآن الكريم يؤكد أن علاقة الله بالناس في حركة المسؤولية التي يواجهونها أمامه، هي حركة حجة من الله على خلقه ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء/ 15]، ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ [الطلاق: 7]. فنحن في كل وجودنا المسؤول، عندما نواجه مسؤولياتنا أمام الله، فإن الله لا يحمِّلنا نتائج حركة المسؤولية في واقعنا إلا بعد أن يقيم الحجّة علينا. وإقامة الحجة علينا، أن يعطينا عقلاً نستطيع من خلاله أن نفكر، وأن يبعث لنا رسلاً نستطيع من خلالهم أن ننفتح على كثير من المفردات ومن التفاصيل التي قد لا يستطيع العقل أن يلامسها ملامسةً مباشرة. فإذا استطعنا أن نحرك العقل، وانفتحنا على الرسالات، وتمكّن العقل من أن يحتضن الدين بفكره، واستطاع أن يواجه كل علامات الاستفهام التي يثيرها أمام الرسالات أو التي تثيرها الرسالات

أمامه، فإن الحجة حينها تقوم على الإنسان. فإذا تمكَّن العقل من أن يركز الخط والرسالة، وكان هناك فكر وكان حوار وجدال وعلامات استفهام وأجوبة، فعند ذلك تقوم الحجة.

ومن هنا يقول المتكلمون، إن الله لا يعاقب إنساناً لا يملك الوسيلة إلى المعرفة، ولا يعاقب إنساناً لا يملك أية إمكانات للاطلاع على الحقيقة، لأن الله لم يقم عليه الحجة، إنما يحاسبه على ما يستقل به عقله، باعتبار أن حركة العقل في كثير من مفردات الكون، لا تحتاج إلى رسالات في الخطوط العامة، أما حين لا يعرف ما جاء به الرسل، أو ما اختلف فيه الناس، وما تأصَّلت به الأصول وتفرَّعت به الفروع، فعندها لا تكون الحجة قامت عليه، في هذه المسائل، لذا لا يمكن أن يحاسب عليها.

إذاً، في المسألة الإيمانية، لا مسؤولية إلا من خلال حجة؛ أن يكون لله الحجة علينا، والحجة عقل ورسول؛ عقل يتحرك من خلال الحواس، ورسول يتحرك من خلال الرسالة. وقد ورد في بعض الأحاديث: «إن العقل رسول من داخل، والرسول عقلٌ من خارج»، ومعنى ذلك أن الرسول لا يعتبر مجرد شخص يحرك كلمات ليس من حق الناس أن يسألوا عنها، أو ليس من حق الناس أن يناقشوها. الرسول يأتي ليعطي عقلاً يتكامل مع العقل، حتى يستطيع العقل أن ينطلق في مسألة اكتشاف الحقيقة، وتأتي الرسالة لتساعد العقل في ميادين أخرى، كذلك فإن الرسالة تحرك مفرداتها في الحياة بمساعدة من العقل، فليس هناك بين الرسالة والعقل أي تنافر وأية مشاكل في ما يمكن أن يدركه العقل مما جاءت به الرسالة.

الفكر هو أساس الاقتناع

وهنا لا بد من تأكيد نقطة محورية هي أن الإسلام يرفض التقليد، فإذا أردت أن تعيش قناعاتك، أو تكوِّن قناعاتك، أو تحرك قناعاتك في الواقع، فلا بد لك من أن يكون الأساس في قناعاتك فكرك الذي تطلقه بما تملك من عناصره، وبما تتحرك به مع الفكر الآخر في ما يملك من العناصر الأخرى، لتكون القناعة منطلقة من ذاتك، لا من محاكاة الإنسان الآخر واتّباعه.

إننا نجد أن القرآن الكريم يتحدّث في أكثر من آية عن هؤلاء الذين يقولون: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف/ 23]، وهو يحاكمهم ﴿قَٰلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ﴾ [الزخرف/ 24]، ﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا﴾ [البقرة/ 170]. إنه يحدثهم عن السلبيات التي تنتج عندما نكوّن قناعاتنا من خلال آبائنا، أو من خلال الأجواء الانفعالية المحيطة بنا، ويأتي التركيز القرآني على قضية تقليد الآباء باعتبارها تمثل نموذجاً لكل قضايا الانتماء التي لا تقوم على العقل بل على التقليد العاطفي أو الانفعالي، حتى إننا نرى كثيراً من الناس يقلِّدون الأقوياء، وكثيراً من الناس يقلدون الوجهاء أو الأغنياء، أو ما إلى ذلك مما استحدثه الناس من عوامل ضغط الواقع على الفكر.

إننا نجد في القرآن الكريم، إلى جانب رفض تقليد الآباء والأجداد، حديثاً عن تقليد المستضعفين للمستكبرين ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا ۚ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا (97)﴾ [النساء/ 97]. إن المسألة المطروحة في هذه الآية، هي أنَّ المستضعفين عندما يجدون أكثر من فرصة للانتفاض على ضعفهم، وللتحرك بعيداً حيث يأخذون القوة ويحققون قناعاتهم من خلال القوة، فإنهم لن يكونوا معذورين أمام الله، لأن الضعف أمام الآخر لا يبرر لك أن تجعل فكرك ينحني أمام فكره، وأن تجعل إرادتك تسقط أمام إرادته، لأن الآخر بالنسبة إليك يمثل أستاذاً تحاول أن تستهلك علمه، أو محاوراً تحاول أن تدير معه حواراً، ولكن الآخر ليس عنصر ضغط يلغي لك فكرك أو عقلك.

مسؤولية الفكر أمام الله

من هنا، لاحظنا أن القرآن يؤكِّد أن الإنسان يتحمل مسؤولية فكره، من خلال أن الله يريد له أن يعيش أصالة فكره وأن يعيش حرية فكره، حتى تنطلق المسؤولية من خلال حركة الذات في خط المسؤولية. حتى إننا نلاحظ في القرآن الكريم، ان الله لا يُحمِّل المستكبرين مسؤولية تبع المستضعفين لهم، كما لا يُحمل الشيطان مسؤولية إضلالنا، وإنما نحن الذين نتحمّل مسؤولية إضلال

أنفسنا، وذلك هو منطق القرآن: ﴿وَبَرَزُوا لِلَّهِ جَمِيعًا فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنتُم مُّغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِن شَيْءٍ قَالُوا لَوْ هَدَانَا اللَّهُ لَهَدَيْنَاكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجَزِعْنَا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِن مَّحِيصٍ (21)﴾ [إبراهيم/ 21]. لاحظوا ﴿لَوْ هَدَانَا اللَّهُ لَهَدَيْنَاكُمْ﴾، إن المسألة ـ كما يقولون ـ إننا ضللنا بضلالتهم، وكأن هذا الإنسان المستضعف لا يملك فكره، إنه أسقط فكره من حيث أسقط إنسانيته وإرادته، والأمر نفسه ينطبق على علاقة الإنسان بالشيطان، يقول الله: ﴿وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّا أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنفُسَكُم مَّا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنتُم بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ﴾ [إبراهيم/ 22].

كيف نفهم المسألة في هذا الاتجاه؟ إننا نفهم أن الشيطان يقول للإنسان: أيها الإنسان، إنَّ لك عقلك الذي تستطيع أن تدرك به الحقائق، وإن لك عينيك اللتين تستطيع أن تبصر بهما الموجودات التي تؤدّي بك إلى الحقائق، وإن لك أذنيك، ولك الواقع الذي يعرِّفك أن وعد الله حق، وأن وعد الشيطان باطل، فلماذا لم تدخل ـ أيها الإنسان ـ في عملية مقارنة بين ما هو الشيطان وما هو الله؟ بين ما هو الحق وما هو الباطل؟ إنك تقول إن الشيطان أضلَّني، والشيطان لم يفرض عليك الضلال، ولكنه هيّأ لك الأجواء، وأنت تملك أن تتمرد على هذه الأجواء، فلماذا استسلمت له؟ إن مسؤولية الفكر لدى الإنسان، هي مسألة أن الله يريد للإنسان أن يكون إنساناً في صلابة عقله وفي صلابة إرادته وفي صلابة موقفه، أن لا يكون الصدى، وأن لا يكون الظل، وأن لا يكون كمية مهملة لا معنى لها.

لا إكراه في الدين

ثم ننطلق في مرحلة أخرى لنلقي الضوء على محورية المسألة الفكرية في الإسلام، حيث يؤكد القرآن الكريم أن ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة/ 256]، ما يعني أن الله لا يريد لنا أن نُكره إنساناً على الالتزام بأية قناعة مصدرها الفكر. إن الله يريد أن يوحي إلينا، أن مسألة الدين ليست من المسائل التي يمكن لإنسان

أن يُكْرِهَ إنساناً عليها، وأن مسألة الإيمان ليست من المسائل التي يمكن أن تخضع للضغط، باعتبار أن قصة دينك في ما هو الفكر الديني، هي قصة وجدانك في ما تختزنه من كلِّ المفردات الدينية التي يتحرك بها العقل. وهكذا مسألة الإيمان. أنا قد أستطيع أن أضغط عليك، أن أحبسك في زنزانة، ولكني لا أستطيع أن أحرك أي مفصل من مفاصل عقلك لأضغط عليه بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر.

إنَّ مسألة الإيمان هي مسألة تتَّصل بالإنسان نفسه، ولا يمكن لإنسان أن يكره إنساناً على إيمان أو كفر، ولهذا لاحظنا التعبير القرآني: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ [البقرة/ 256]. إن طريق الرشد واضح، وطريق الغي واضح، وعلى الإنسان أن يواجه هذين الطريقين ليختار مصيره من خلال اختياره للخط الذي يتحرك فيه، ﴿إِنَّا هَدَيۡنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرٗا وَإِمَّا كَفُورًا ③﴾ [الإنسان/ 3] و﴿وَهَدَيۡنَٰهُ ٱلنَّجۡدَيۡنِ ⑩﴾ [البلد/ 10]. وهو معنى يسقط المنطق الذي يقول لقد أكرهت على الكفر أو أكرهت على الإيمان، فهذا منطق لا معنى له، وقد خاطب الله رسوله ﷺ بقوله: ﴿أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾ [يونس/ 99]. إنه لا يملك أن يكره الناس على الإيمان، ولا يملك أن يكره الناس على أي شيء، ولذلك أعفى الله نبيه من كل مسؤولية كفر الكافرين الذين دعاهم إلى الإيمان، والذين بلَّغهم رسالات الله، لأن النبي ﷺ لا يملك عقل الناس، إنما يملك الكلمة التي تتحرك نحو العقل، ويملك الجوّ الذي يحيط بالعقل، ويملك العناصر التي يمكن أن تفتح آفاق العقل. أما العقل في ذاته، فلا يملكه إلا خالقه، أما الأنبياء، فإنهم لا يملكون عقول الناس، بحيث يستطيعون أن يحولوها بعيداً عن الكلمة، وبعيداً عن النظرة واللمسة والجو وما إلى ذلك من العناصر التي تترك تأثيرها على الإنسان.

إننا نلاحظ أن مسألة الإكراه في الدين، ليست مسألة واردة في حساب الواقع بقطع النظر عن الجانب التشريعي، قد يقول قائل إننا نرى أن هناك ضغطاً على الناس لكي يسلموا، وقد بدأ الضغط في صدر الدعوة الإسلامية، على الذين أسلموا كي لا يكفروا، ما يدعو إلى التساؤل أليس ذلك إكراهاً في الدين؟ والجواب، نعم هذا ليس إكراهاً في الدين، بمعنى ممارسة الضغوط للوصول إلى

الإيمان، هذا إكراه في فرض النظام وإكراه في فرض السلطة، لأن أية قوة تريد إرساء قواعدها وفرض نظامها، فإن من الطبيعي أن تخضع كل الناس الذين يعيشون في دائرة هذا النظام لكل مفردات النظام وقوانين الدولة.

ماذا تفعل كلّ الحكومات أمام المواطنين الذين يتمردون على النظام؟ إنها تواجههم بالعنف إذا لم ينفع الرفق، لتكرههم على ما لا يريدون، بل لتطبّق عليهم ما يصلح أمرهم وما يصلح الناس. فما يُتحدّث عنه من عنف لإخضاع الإنسان للسلطة في الإسلام، إنما يمثل خطأً يتفق مع كل الخطوط الموجودة في العالم عندما يراد لسلطة فكر أن تنتشر، وعندما يراد لنظام أن يتركّز. ولذلك، فرّق التشريع بين الإسلام والإيمان، فاعتبر أن الإسلام هو الخضوع للنظام والخضوع للدولة، بينما الإيمان هو القناعة الفكرية والروحية ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات/ 14]. إنه لم يفرض عليهم الإيمان، لأن هذا مستحيل من جهته، ولكنه هيّأ الأجواء لينطلقوا ليكونوا المسلمين المنسجمين مع الخط العام، والمنسجمين مع النظام العام.

إذاً إذا كان الله لا يقبل منا أن نسير وفق منهج تقليد الآباء، وإذا كان الإيمان لا يمكن أن يتم بالإكراه، فكيف نؤمن؟ لا بد من المنهج الذي يحرك الفكر نحو كلِّ مفردات الإيمان.

البرهان... الدليل والحجة

وإذا ما حاولنا متابعة الآيات القرآنية في حركة الدعوة إلى الإيمان، فإننا نلاحظ أن القرآن الكريم ركّز في بعض مفرداته، قبل أن ندخل في التفاصيل، على عناوين مهمة، فهناك عنوان البرهان، والبرهان كما نعرف، هو الدليل الذي يؤكد الفكر الذي يلتزمه هذا الإنسان إيجاباً أو سلباً، فالقرآن الكريم يتحدث بسلبية عن بعض الناس الذين يسيرون في الخطّ المناهض للإيمان، فهم يقولون: ﴿لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة/ 111] ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً﴾ [الأنبياء/ 24]. القرآن يقول لهؤلاء هذه وجهة نظر، لكن أين برهانكم. فهو لا يرفض منهم أن يعيشوا التصور، ولكنه يرفض أن يعيشوا هذا التصور من دون أساس ومن دون

دليل ﴿أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِۚ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [النمل/ 64]. والبرهان مطلوب حتى في يوم القيامة، عندما يقوم الناس لربِّ العالمين، ﴿وَنَزَعْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ﴾ [القصص/ 75]، فعندما تقف بين يدي الله لتقدِّم حسابك على إيمانك أو على كفرك، فإنه سيقال لك هات برهانك ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ فَإِنَّمَا حِسَابُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦٓ﴾ [المؤمنون/ 117]. وما يلفت هنا، أن الله لا يحاسبه على أنه دعا من دون اللهِ إلهاً آخر فقط، ولكنه يحاسبه أيضاً على أنه لم يقدِّم برهاناً على هذا الإله، إذ كيف يمكن أن تلتزم شيئاً لا برهان لك عليه، وحتى عندما يحرك القرآن الإسلام في وعي الناس ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [النساء/ 174].

إنَّ مسألة البرهان التي تعني الدليل الذي يسند الفكرة، والذي ترتكز عليه الفكرة، تعتبر أساساً لرفض أي فكرٍ أو لقبول فكرٍ آخر. وعلينا أن نعرف حقيقة فكرية، وهي أن الإنسان الذي يرفض، لا بد له من دليل على الرفض، تماماً كما هو الإنسان الذي يقبل، لا بد له من دليل على القبول. ومن هنا نقول، ليس هناك في العالم ملحدون من ناحية فكرية، بل هناك شاكّون، هناك فرق بين اللاأدريين وبين الملحدين. قد يقول إنسان كما هي طلاسم «إيليا أبو ماضي»:

جئت لا أعلم من أين ولكني أتيت..

ولقد أبصرت قدامي طريقاً فمشيت...

وسأبقى سائراً إن شئت هذا أم أبيت...

كيف جئت كيف أبصرت طريقي لست أدري...

هناك «لا أدريٌّ» يقول: أنا لا أدري، لم أطّلع على الأفكار، لم أصعد إلى السماء، لم أبصر، إذاً أنا لا أعرف. فهؤلاء ينطلقون في حالتهم السلبية من واقع يعيشونه في فكرهم، على أساس أنهم لا يملكون دليلاً على ما يطرحه الفريق الآخر.

لقد احترم الإسلام حالة الشكّ عند الإنسان إذا كان موضوعياً في شكه ومخلصاً في حركته نحو الحقيقة، وهناك حديثان عن الإمام جعفر الصادق(ع)

يقول في أحدهما: «لو أن الناس إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا»، وسأله شخص عن «رجل شك في الله»؟ قال: «كافر»، قال شك في رسول الله؟ قال: كافر، ثم عقب؛ «إنما يكفر إذا جحد»، يعني ما دام في دائرة الشك الذي يتحرك في اتجاه اليقين من خلال البحث، فإنه ليس كافراً.

لذلك نقول، إنَّ الذين ينكرون وجود الله، لا يملكون أساساً لهذا الإنكار، لأن الإنسان الذي ينكر وجود شيء، لا بد له من أن يملك الإحاطة بكل المواقع التي يمكن أن يكون هذا الشيء موجوداً فيها، حتى إذا افتقده في كل المواقع، عند ذلك يمكن أن ينكر. أما إذا كان الإنسان محدوداً في إمكاناته، محدوداً في استقرائه، فكيف يمكن له أن ينكر!

إذاً، الإسلام يركّز عل أساس البرهان، ومن خلال البرهان يأتي مفهوم الحجة ومفهوم الدليل وما إلى ذلك من الأمور. إنَّ الإسلام أيضاً في هذا المجال، يستعمل دائماً كلمة الجدال، والجدال يراد به حركة الصراع الفكري، أي أن تدخل في جدال مع الآخر حول فكرة معينة. وقد تحدث الإسلام كثيراً عن الجدال، وتحدث كثيراً عن الحجاج، وطلب من المؤمنين أن يجادلوا أهل الكتاب وغير أهل الكتاب بالتي هي أحسن، وتحدَّث عن الناس الذين يجادلون في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير، وتحدث عن الناس الذين يجادلون بالباطل ليدحضوا به الحق. فلقد تحدث عن الجدال في أكثر من موقع، ولم ينكر على الإنسان أن يجادل، بل أراد له أن يكون جداله من خلال الإيحاء بأن قصة الفكر المختلف هي قصة جدلية بين إنسان يثبت، وبين إنسان ينفي.

ولذلك، لا بد من أن يعيش الإنسان حركة الجدل وحركية الحوار في إثبات هذا الفكر أو نفيه. ولكن لا بد للإنسان أن يجادل من موقع علم، ولا بد له أن يجادل من موقع هدى ومن موقع ثقافة، لا أن يجادل من موقع جهل، لأن الذين يجادلون من موقع جهل، لا يملكون أن يتحركوا أية حركة إيجابية في الاتجاه السليم، وهذا ما لاحظناه في الآية الكريمة التي عبرت عن الجدال بالحجاج: ﴿هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [آل عمران/ 66]. إذاً، لا بد من أن يكون للإنسان برهان على ما يعتقد عند نفسه،

ولا بد من أن يكون له برهان على ما ينفيه عن غيره، حتى يكون الفكر مركّزاً على قواعد قوية.

لطريق المعرفة خطّان

في هذا المجال، نطرح سؤالاً يتصل بموضوع المعرفة وخطوطها، لنؤكد، وفي شكل عام، أن طريق المعرفة يتحرك في خطين: الخط الأول هو الخط العقلي، وهو الذي ينطلق من خلال معطيات العقل وحركيته في الأفكار التي تمثل الأفكار العقلية الفطرية التي اختلف فيها الفلاسفة، بين الطريقة الأفلاطونية التي تتحدث عن وجود مُثل كان الإنسان يعيشها عندما كان في عالم المثال ثم تذكَّرها بعد ذلك، أو ما يسميه العقلانيون الإسلاميون بالأفكار الأولية الفطرية التي لا تحتاج إلى أية مسبقات لتأكيدها، لأن الإنسان يدركها بالفطرة، مثل «النقيضان لا يجتمعان»، «الكل أعظم من الجزء»، وما إلى ذلك من الأحكام العقلية التي تعتبر أنها تموّن كل الأحكام الأخرى.

والطريقة العقلية، هي الطريقة الفلسفية التي يحلِّق الإنسان فيها في عالم العقل، من دون أن يلاحق مفردات الواقع، ولذلك يتحرك من موقع الفرضيات، وليس من الضروري أن تكون حركته من موقع الواقع. وأما الطريقة العلمية، فهي الطريقة التجريبية التي كان المناطقة القدامى يعبّرون عنها بالطريقة الاستقرائية، حيث تتعرف الكثير من الأفكار الاجتماعية أو الأفكار الطبية أو الأوضاع الكونية أو ما إلى ذلك، من خلال عملية استقراء لمفردات الظاهرة، لتنطلق من خلال ذلك مسألة التأمل التي تجمع كل مفردات الاستقراء، وكل مفردات الظاهرة، ليكون الحكم منطلقاً من التحديق في الواقع، ومن التأمل في مفردات الواقع، وهذه هي الطريقة التجريبية التي هي أساس الطريقة العلمية التي أمكن لها أن تطور العالم لأنها اعتمدت على العلم.

منطق القرآن مقابل الشرك

وقد أخذ المسلمون بهاتين الطريقتين، لأن القرآن الكريم ركز على الطريقتين معاً، ولم يجمد على طريقة واحدة. فنحن نلاحظ مثلاً بالنسبة إلى الطريقة

العقلية، أن الله تحدث مع الناس الذين يشركون انطلاقاً منها، فقد واجه الإسلام هذا المجتمع الذي كان ينظر إلى مسألة الشرك، باعتبارها مسألة نفسية معقّدة لا يستطيع الفكاك منها. ويمكن أن نلاحظ فارقاً كبيراً بين منطق المشركين في انفعالهم بالفكرة، ومنطق الإسلام والقرآن في ذلك. لقد قال المشركون وهم يستنكرون على النبي محمد ﷺ دعوته: ﴿أَجَعَلَ ٱلْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ ⑤ وَٱنطَلَقَ ٱلْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ ٱمْشُوا۟ وَٱصْبِرُوا۟ عَلَىٰٓ ءَالِهَتِكُمْ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ يُرَادُ ⑥ مَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِى ٱلْمِلَّةِ ٱلْآخِرَةِ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا ٱخْتِلَٰقٌ ⑦﴾ [ص/ 5-7]، لم يقولوا إن فكرنا يرفض المسألة، بل أثاروا علامات التعجب، وقالوا إن المسألة تتصل بالدفاع عن الآلهة، وأنهم لم يسمعوا من آبائهم مثل هذه الدعوة. والإنسان بهذا المنطق يهرب من ذاته، فهو لا يدافع عن فكر، ولكنه يدافع عن تراث وعن عادة ورثها.

هذا هو منطق الشرك، فما هو منطق القرآن؟ ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوٓا۟ ءَالِهَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ ㉑ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء/ 21-22]. القرآن يقول إن التعددية تفرض إمكانية الاختلاف، فإذا كان هناك إلهان، وكل واحد منهما مطلق القدرة، وأراد هذا شيئاً وأراد ذاك شيئاً آخر، فإما أن يتغلب أحدٌ على الآخر فلا يكون المغلوب إلهاً، لأن الإله لا بد من أن يكون كليّ القدرة، وإما أن لا يتغلب أحدهما على الآخر فلا يتحقق شيء في الكون، لأن هذا يريد شيئاً والآخر يرفضه، ولا يمكن أن يتحقَّقا معاً، لأن النفي والإثبات لا يمكن أن يتحققا في صعيد واحد.

فالله تعالى يقول انظروا إلى الكون، فإنكم سترون أن هذا الكون منظّم يسير على قاعدة منظَّمة ليس فيها خلل أو أي اضطراب في كل مواقعه ﴿لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ㊵﴾ [يس/ 40]. إذاً الدليل على نفي الشرك، هو أن الشرك يستتبع الفساد في الكون، وحيث لا فساد في الكون، إذاً لا شرك في الإلهية. إنه انطلق من خلال المنطق العقلي ليردّ ذلك المنطق الانفعالي.

وفي آية أخرى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ㊷﴾ [الإسراء/ 42]. لو كان آلهة مع الله الذي هو ربُّ العرش، لكان طبيعة اختلاف الآلهة وتعدّدها يفرض عملية الصراع، ومن الطبيعي أن عملية الصراع

تفرض أن ينطلق إله إلى موقع الآخر، من أجل أن يتغلب عليه أو يحاربه، وهذا أمر ليس له أثر في الكون، فإذا لم يكن له أثر في الكون، فكيف تؤكدون وجوده في العقيدة.

وفي الآية الثالثة: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المؤمنون/ 91]. لو كان هناك تعدُّد في الآلهة، فإما أن تجرى القسمة بينهم، فيكون لكل إله قسم من الكون، يديره بطريقته الخاصة، ما يؤدي إلى خلل في حركة الكون، لكنْ الكون منسجم ولا اختلاف فيه ما يعني هشاشة هذا المنطق، وأما يعلو إله على إله، فيتغلب عليه، فلا يكون الآخر إلهاً، كما أن ذلك يؤدي إلى الفساد في الأرض أو في الكون.

المعاد بين المعقول والمألوف

القرآن ـ إذاً ـ ينطلق من خلال المنطق العقلي في هذا المجال. وعندما تحدث القرآن عن مسألة (المعاد) الذي هو اليوم الآخر، فإنه تناوله في خطين: الخط الأول: هل هو ممكن أو مستحيل؟ الخطّ الثاني: هل هو واقع أو ليس بواقع؟ فكرة أنه هل هو ممكن أو مستحيل، كانت فكرة تلحُّ على واقع الناس الذين كانوا في عهد الدعوة، وربما ما زالت تلحُّ على أناس كثيرين الآن، لأن هناك خلطاً عندهم بين ما هو معقول وما هو مألوف؛ ما هو معقول هو الشيء الذي يحكم العقل بإمكانه، بحيث إن العقل لا يجد هناك أيّ مانع من الموانع العقلية في الفكر تحول دون إمكانه، كما هو الحال مع استحالة وجود الشيء وعدمه في آن واحد. أما غير المألوف، فأن يكون الشيء غريباً، أي لأننا لم نألف وجوده على اعتبار أننا لم نلاحظه في تجاربنا في الواقع رغم وجوده.

في هذا المجال، فإنَّ القرآن الكريم، واستناداً إلى هذا الفارق، شجب نظرة الناس أو اعتبارهم الشيء غير المألوف أنه غير معقول، يقول تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾﴾ [يس/ 78]. لاحظوا كلمة ﴿وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ﴾ إن القرآن يقول إن هذا الإنسان استغرق في الحالة التي تمثل نهاية الإنسان، أي الموت، وتساءل كيف يوجد أو يحيا الإنسان الذي يموت بعد أن

يكون عدماً، ونسي البداية، أي نسي كيف انطلق الوجود الإنساني في الأصل من العدم، ﴿وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ﴾، وهي حقيقة تختصر كل شيء ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۝٧٩﴾ [76] إنه يؤكد المسألة من ناحية الإمكان العقلي، أي إن الإنسان الذي أنشأه الله من العدم أول مرة، قادر على إحيائه وإنشائه من جديد بعد موته.

وفي السياق نفسه المتصل بالإجابة عن سؤال هل هناك يوم آخر أو ليس هناك يوم آخر؟ نقول إن هذا أمر يمكن أن يُواجَه عقلياً ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ۝١١٥﴾ [المؤمنون/ 115]. فإذا كانت الدنيا لا تتبعها آخرة، فمعنى ذلك أن الله يعبث، ويتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، لأن ذلك معناه أنَّ الدنيا تكون تماماً كما هي الفقاعة التي تنتفخ ثم تنفجر دون أن تترك وراءها أيَّ شيء. إذاً، وفق الإمكان العقلي، لا بدَّ للدنيا من آخرة، على أساس أن الدنيا تمثِّل حركة المسؤولية، والآخرة تمثِّل حصاد العمل. ويمكن تأكيد ذلك من خلال تصديقنا للنبوّات، فإن النبي المطّلع على الغيب، أخبرنا بأن هناك دار آخرة، وهذه مسألة تنطلق من ذاتية تصديق النبي، والمفروض أننا نتحدث إسلامياً، فمعنى ذلك أننا نصدق النبي في ذلك.

وهكذا نجد أن الله أراد أن يركِّز الفكرة التوحيدية من خلال العقل، حيث نلاحظ أيضاً أن الله أثار سؤالاً أمام الإنسان، وهذا السؤال هو: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ۝٣٥﴾ [الطور/ 35]. كيف؟ إنك تواجه واقعاً، ادرس نفسك؛ هل أنت خُلِقْتَ من غير شيء؟ فيما خلقك لا يحمل في داخله بذوراً تحتم وجوده لوحده، فكيف وجدت من غير شيء؟ فأن توجد من غير شيء، هو أمر ليس وارداً، وأن تخلق أنت نفسك، فمعنى ذلك أنك وجدت قبل أن توجد، والإنسان لا يمكن أن يكون موجوداً في حال كونه معدوماً. ولذلك، فإن المسألة من الناحية العقلية لا معنى لها.

المنهج العلمي ورصد الظواهر

ومن جهة ثانية فإننا نلاحظ أن القرآن الكريم يستند إلى الطريقة التجريبية، ليركز المسألة الإيمانية التوحيدية من خلال حركة الواقع، وذلك وفق المنهج

العلمي الذي يعتمد على رصد مفردات الظواهر والعلاقات في ما بينها، ليصل إلى خلاصات ونتائج فكرية معينة، يقول تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (164)﴾ [البقرة/ 164]. ففي هذه الآيات يتحول الكون إلى أن يكون كتاب الإيمان، فعندما تقرأ الظواهر الكونية، وتدرس ما في داخل هذه الظواهر من أسرار وعلاقات، تستنتج أن الأشياء الخاضعة لتنظيم دقيق، حتى في الأشياء الصغيرة الجزئية منها، لا يمكن أن تكون منفصلة عن قوة ترعى وتدبر وتشرف على هذا النظام الكوني الدقيق.

وهكذا نتابع: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ (95) فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (96)﴾ [الأنعام/ 95-96]. إلى آخر هذه الآيات التي تدعو الإنسان إلى أن يتابع دراسة الظواهر الكونية ليتحرك في خطين: خط ينتج له المسألة العلمية، وخط ينتج له المسألة العقلية. أما الخط الذي ينتج المسألة العلمية، فهو أن تدرس الظاهرة لتعرف أسرارها ولتستفيد منها؛ تدرس السحاب المسخَّر بين السماء والأرض، تدرس نزول المطر، تدرس كيف رفعت السماء بغير عمد، تدرس ذلك حتى تعرف السرَّ فيه، لتأخذ منه النتائج التي تستفيد منها في حياتك، من حيث إنَّ الله سخّر لك هذا الكون لتنتفع به على أساس ما تستنتجه منه، ثم بعد أن تدرس الظاهرة، تستنتج منها عقلياً أنه لا يمكن أن يكون الشيء المعقول من غير قوَّة عقل تجعله معقولاً، ولا يمكن أن يكون الشيء المنظَّم من غير قوة تنظمه، ولا يمكن أن يكون الشيء مستمراً ما دام لا يملك قوة تحفظ استمراره وترعاه، تماماً كما قالت تلك العجوز عندما سئلت كيف تستدلين على وجود الله، وكان في يدها مغزل، فقالت: «بهذا المغزل، إن حرَّكته تحرك، وإن سكنته سكن»، ما يعني أن الدنيا لا بد لها عندما تريد أن تنطلق في حركتها وسكونها، من قوة تنظم لها هذه الحركة وهذا السكون، ولذلك نجد أن هناك إلحاحاً على الجانب التجريبي بالإضافة إلى الجانب العقلي.

وفي هذا الإطار أيضاً، يقول الله لنا: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَمَا تُغۡنِي ٱلۡأٓيَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوۡمٖ لَّا يُؤۡمِنُونَ ١٠١﴾ [يونس/ 101]. تطلعوا في كلِّ الظواهر الكونية لتدرسوها ولتحركوها ولتنطلقوا من خلالها من أجل أن تعطوا حياتكم فكراً جديداً، ومن أجل أن تطلّعوا على منافع جديدة ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ رَبَّنَا مَا خَلَقۡتَ هَٰذَا بَٰطِلٗا سُبۡحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ [آل عمران/ 191]. فإذا تطلّعت، فسوف تصل إلى الإيمان من خلال دراستك لنفسك، ولعقلك كيف يتحرك وكيف ينطلق، ولكل أجهزة جسمك في كل مجالاتها الصغيرة والكبيرة. إننا نلاحظ أن هناك تركيزاً على الجانب التجريبي الذي يرصد الظاهرة ليستنتج منها، والجانب العقلي الذي يرصد الظاهرة من أجل أن يحاكمها، ومن أجل أن يقارن بينها وبين فكر آخر حتى يستنتج منه.

وهكذا نجد إيحاءات المنهج التجريبي في الآيات التي تتحدث عن العبرة ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر/ 2]. ما هو معنى الاعتبار؟ أن تعمل على أساس أن ترصد ظاهرة لتأخذ منها درساً، أو لتأخذ منها فكرةً ﴿لَقَدۡ كَانَ فِي قَصَصِهِمۡ عِبۡرَةٞ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِۗ﴾ [يوسف/ 111]. عليك أن تعيش تجارب الآخرين، حتى تستطيع أن تستنتج من تجاربهم فكراً يمكن أن تتحرك من خلاله لاستنتاج فكر آخر، أو لإغناء فكر آخر.

كذلك نرى في هذه الآية: ﴿يُقَلِّبُ ٱللَّهُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبۡرَةٗ لِّأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ٤٤﴾ [النور/ 44]. إن الله يدفعنا إلى دراسة التجربة التاريخية، وكيف نستطيع أن نحصل منها على ما يهمنا من الأفكار ﴿أَفَلَمۡ يَهۡدِ لَهُمۡ كَمۡ أَهۡلَكۡنَا قَبۡلَهُم مِّنَ ٱلۡقُرُونِ يَمۡشُونَ فِي مَسَٰكِنِهِمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلنُّهَىٰ ١٢٨﴾ [طه/ 128]، ﴿أَوَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَيَنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۚ كَانُوٓاْ أَشَدَّ مِنۡهُمۡ قُوَّةٗ﴾ [الروم/ 9]، ﴿قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلِكُمۡ سُنَنٞ فَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [آل عمران/ 137]، ﴿قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ ثُمَّ ٱنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُكَذِّبِينَ ١١﴾ [الأنعام/ 11]. هذه كلها توحي لنا بمتابعة الظاهرة ومتابعة التجربة، سواء كانت تجربة الإنسان الآخر، أو كانت تجربتنا بالذات.

استخدام وسائل المعرفة

إنّنا ننطلق في هذا المجال، لنؤكد النقطة الأساسية في المنهج عندما تحدث الله لنا عن الناس الذين لهم قلوب لا يعقلون بها، ولهم آذان لا يسمعون بها، ولهم أعين لا يبصرون بها، إنه أراد للناس أن يستخدموا أعينهم كوسيلة من وسائل المعرفة من حيث هي وسائل الرصد، وأن يستعملوا آذانهم كوسيلة من وسائل المعرفة من خلال تجربة الآخر، وهكذا في استخدام كل الحواس التي تبعث بمعطياتها إلى العقل ليتحرك في عملية التفكير، معنى ذلك، أن القرآن يعتبر أن للحس دوراً في عملية المعرفة، كما أن للعقل دوراً في هذه العملية، وبذلك يجمع بين المنهج العلمي الذي يرصد الظاهرة ليستنتج منها، وبين المنهج العقلي الذي يحرك الفكرة ليقارنها بفكرة أخرى، أو ليحاكمها ليستنتج منها فكراً آخر.

النظرية العلمية وتأويل القرآن

وأخيراً، فإني لا أوافق على منهج أولئك الذين يفسِّرون بعض الآيات القرآنية على أساس النظريات العلمية، والسبب أن النظريات العلمية متحركة ومتغيرة. في حين أن الحقائق المنطقية والبديهية من قبيل (أن الكل أكبر من الجزء)، لا تتغير. لذا لا يصح في الغالب اعتماد النظريات العلمية كحقائق، ومن ثم ننطلق لنؤوّل القرآن مثلاً على أساس نظرية معينة، ثم يثبت بطلان النظرية غداً، فكيف نواجه المسألة ما دمنا قد أخضعنا القرآن للنظرية الأولى؟ إن القرآن ليس كتاب نظريات، في القرآن إيحاءات ربما ترتبط ببعض النظريات والمسائل العلمية.

القرآن للمعرفة لا للحظ

ونحن عندما ندرس حركة الإسلام في حركة المسلمين، فإننا نجد أن المجتمع الإسلامي قد استطاع في مدى أقل من مئة سنة، أن يأخذ بأسباب المعرفة وبأسباب العلم، وأن ينطلق في خط التجربة وفي خط الجدال، وبذلك رأينا أن الواقع الفكري الإسلامي توزَّع إلى عدة تيارات عقلية تتصل بالمسائل

الفكرية العقيديّة، أو بالمسائل الفلسفية، وعلى الصعيد العلمي رأينا أن العلماء استطاعوا أن يستنتجوا الكثير من القوانين بعد قراءتهم للظواهر، سواء على المستوى الفلكي، أو على المستوى الطبي، أو على مستوى الكيمياء أو ما إلى ذلك.

إن مجتمعنا كان قبل مجيء الإسلام مجتمعاً بدائياً جاهلياً، فتحوّل إلى مجتمع حضاري يعطي الحضارة للآخرين. وكان سر هذا المجتمع هو القرآن والإسلام، وعندما كففنا ـ نحن المسلمين ـ عن أن نحرك عقولنا وأن نوظف حواسنا في مسألة المعرفة، عندها انطلق الآخرون من خلال ما أخذوه منا ليبدعوا، وانطلقنا لنرجع إلى بدائيتنا من أجل أن نزداد تخلفاً... تلك هي القصة بين ما هم فيه وبين ما نحن فيه؛ أصبح القرآن عندنا قرآناً للبركة، قرآناً لاستخلاص الحظ، قرآناً للاستخارة، قرآناً لشيء أيِّ شيء، ولكنه ليس قرآناً للمعرفة. هذا القرآن لا يستطيع أن يقدم لنا شيئاً، لأن قصة القرآن هي قصة إنسان القرآن. فليكن إنساننا إنسان القرآن، وستكون النتائج تقدماً وتطوراً ورقيًّا وحضارة، ولا يزال القرآن يقول: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة/ 105].

الإسلام في خط بناء الشخصية الموضوعية

ربما كانت مشكلة الواقع الإسلامي في حركة المجتمع في قضاياه ومشاكله، هي تلك المساحة الكبيرة الفاصلة بين الانتماء والوعي والممارسة، ما يجعل من هذا الواقع صورةً مشوّهة عن الإسلام، بحيث إذا اجتذبتك إحدى الحالات في بعض ملامحها، فإنها تبتعد بك في الملامح الأخرى، من خلال الازدواجية في جوانب الشخصية التي قد تكون واحدة في التكوين المادي، ولكنها متعددة في التكوين الروحي والفكري والحركي، حتى يبدو الكفر والإسلام كأنهما اجتمعا في صعيد واحد، ليتجلى ذلك في هذا السلوك السلبي تارة، والإيجابي أخرى، هنا وهناك.

الخلل البارز

فإذا دقّقنا في أسباب ذلك، فإننا نجدها في اهتزاز خطوط التربية الفكرية والعملية المتنوعة تبعاً لتنوّع المستويات الثقافية التي قد تتمثّل في الذهنية المتخلفة هنا، وفي الذهنية المعتدلة أو المتقدمة هناك، سواء في المفاهيم العقيدية أو الأخلاقية أو الاجتماعية والحركية، ليفرض ذلك نفسه على منهج التفكير، وأسلوب العمل، وحركة العلاقات، ما يجعل المجتمع الإسلامي يختلف في تصوراته كما لو كان يتمثل في عدة مجتمعات متضادَّة، لا تخضع لأية قاعدة. وعلى الخط نفسه، عاش المسلمون تحت تأثير واقع المذهبيات المتعددة على مستوى علم الكلام وعلم الفقه، بحيث تحوَّل كل مذهب إلى ما يشبه الدين الذي يختلف أهله مع المذهب الآخر، كما يختلف الناس في الأديان المتعددة، وتحولت كل حركة إسلامية إلى كيان سياسي مستقل لا يلتقي بالحركة الإسلامية

الأخرى، حتى على مستوى التنسيق الحركي، وربما نجد أن أتباع هذا المذهب الإسلامي، قد ينفتحون على الأديان الأخرى أكثر مما ينفتحون على المذاهب الإسلامية الأخرى، لأن التكفير المتبادل هو العنوان الكبير الذي يحكم العلاقات بينهم.

وهكذا، قد نرى الحركة الإسلامية الخاضعة لأجواء معينة من التصورات والأساليب، لا تنسّق مع حركة إسلامية أخرى، بينما تقوم بالتنسيق مع حركة غير إسلامية، على طريقة حديث اليهود عن المشركين في قولهم كما جاء في القرآن: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ أَهۡدَىٰ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ سَبِيلًا﴾ [النساء/ 51].

وهذا هو الذي جعل فكرة الوحدة الإسلامية بين المذاهب والحركات بعيدة المنال، لأن التفاصيل الجزئية استطاعت مصادرة الكليات الأساسية العامة، بحيث تأكل مسائل الخلاف كل مواقع الوفاق، حتى يخيل إليك أنه ليس هناك مواقع لقاء، كما أن العصبيات المذهبية أو السياسية تطغى على العقل والوعي والتوازن، فتتحول المسألة إلى حالة من التخبط والفوضى، بحيث تضيع كل خطوط القضية في الركام الهائل من الانفعالات، فلا تجد أمامك أيّ أرض صلبة تقف عليها، وأي أفق واسع تنفتح عليه، وأي قاعدة للحوار تنطلق منها، ما يبتعد بك عن الوضوح في الصورة، والثبات في الموقع.

إن المسألة الحيوية، هي مسألة فقدان الجدّية في الانتماء الإسلامي، بالدرجة التي يتحسس فيها المسلم حاجته إلى البناء الفكري القوي المتماسك، الذي ترتبط فيه المفاهيم العامة الأصيلة، في امتداداتها الفكرية والروحية وعناصرها الحيوية، بالمواقف الحاسمة في حركة السلوك الإنساني، من أجل أن يكون الإنسان نفسه في روحه وحركته، لا أن يكون غيره من الشخصيات الطارئة عليه، الداخلة إلى ذاته من دون وعي، من خلال المؤثرات الخفية التي تفرض تأثيرها على نفسه، بفعل الأجواء المحيطة به، والأوضاع المتحركة في حياته، والانحرافات الضاغطة على وعيه، في غفلته عن ربه ونفسه ومسؤوليته، بحيث لا يملك التحرر من كل ما حوله ومن حوله مما يبعده عن الخطّ المستقيم.

إن الله يحدثنا في القرآن الكريم عن الخط المستقيم، والصراط المستقيم، وعن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا، ويوجّهنا إلى الاستقامة في خط الدعوة

والحركة، لأن ذلك هو الذي يجسِّد الوضوح في الفكرة وفي الخط والعمل، وفي الوسيلة والغاية والمنهج، وفي الحركة التي تربط بين البداية والنهاية.

وذلك هو الذي يحدّد لنا هويّتنا الإسلامية في العمق الإنساني، والانطلاق من القاعدة الفكرية والخط العملي، والشخصية الواحدة التي لا تكون مجمعاً لعدة شخصيات مختلفة، فلا مجال في الإسلام للشخصية الباطنية القائمة على الكفر، فيما تتحرك علناً في عناوين الإيمان، أو الموقف الذي يقول كلمة الإيمان ولكنه ينحرف عنها في موقع الفعل، لأن الإيمان ليس كلمة في اللسان، وليس مظهراً للسلوك من دون عمق في الداخل، وليس شكلاً يفتقد للمضمون.

إن هدف الدعوة إلى الإسلام، في خطوطه العامة والتفصيلية والحركية في صنع الشخصية الإسلامية، وفي عناوين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هو الوصول إلى تنقية الإنسان من الداخل في وضوح الفكرة، وإلى تربية إرادته وسلوكه في قوّة الموقف، وإلى تأكيد التوازن بين الظاهر والباطن، والقول والعمل، وهذا ما ينبغي للتربية الإسلامية أن تستهدفه في مفرداتها العملية على مستوى الخطّ والمنهج والمضمون.

وقد أراد الإسلام للإنسان أن يكون المؤمن الواعي لإيمانه، الذاكر لربّه، المحاسب لنفسه في عملية المراقبة الناقدة، المجاهد لها في عملية التربية بالمحاكمة والمقاومة، فإن ذلك هو الذي يحاصر عناصر الانحراف، ويقوّي عناصر الاستقامة، ويربط القول بالفعل، ويؤكد الانتماء في وحدة الشخصية على مستوى الخطوط الفكرية والعملية.

الحضور الإلهي وتكامل الشخصية

في هذا الاتجاه، ربط الإسلام بين ذكر الله وذكر الذات في الجانب الإيجابي، كما ربط في الجانب السلبي بين نسيان الله ونسيان النفس، لأن ذكر الله ليس كلمة تقليدية في اللسان، ولكنه وعيٌ في التصور والإرادة، وإحساس في الكيان، وحضور في الفكر والروح والقلب وحركة الحياة، بحيث لا يرى الإنسان شيئاً إلا ويرى الله معه، الأمر الذي يحوّل الذات المؤمنة إلى ذات خاشعةٍ خاضعةٍ لله، من خلال موقف العبودية الخالصة أمام الألوهية العظيمة المطلقة،

ليقوى الإنسان بالله ويكبر به، ويعتز بطاعته، ويتحرك بحوله وقوته، فيعيش التكبير له في لسانه، ليتمثَّل أنه الأكبر من كل كبير، ولينفتح على حمده على أساس صفاته الحسنى وأمثاله العليا وآلائه العظمى، وليسبِّحه بكرةً وأصيلاً، تدليلاً على الإحساس بعظمته مما يتمثل من عظمة خلقه الدالة على أنه العظيم الأعظم من كل عظيم، والأعلى من كل أحد، وليشكره على نعمه الممتدة في الإنسان والكون والحياة، وليستعين به في كل أموره، وليوحِّده في العقيدة والطاعة والعبادة، فلا يرى معه غيره مهما كانت عظمته، لأنَّ كل مخلوق هو مربوب له، ولأن كل قوي خاضع لقوته.

إنَّ الانفتاح على الله هو العمق العميق في الشخصية، وهو الذي يعمِّق سرّ القوة لحركة التربية وفاعلية الإرادة في الإنسان المؤمن، فكلَّما كان الاتصال بالله أعمق، والإحساس بحضوره في الوجدان أكثر، كلما كانت التقوى أكثر تأكيداً وتأثيراً في النفس وفي الواقع، ولهذا كانت الصلاة عمود الدين، لأنها تعرج بروح المؤمن إلى الله، وتعمّق إخلاصه له وحضوره في قلبه، فيعيش روحية القرب منه، ويخاطبه مخاطبة القريب للقريب، والحبيب للحبيب، فيستعيد في صلاته كل عقيدته ومفاهيمه الروحية المنفتحة على الحياة من خلال الله، وينطلق في الصوم والحج والدعاء وغيرها من أساليب العبادة، لتكون أسلوباً تربوياً روحياً يأخذ بالإنسان نحو التقوى، والنهي عن الفحشاء والمنكر، والورع عن معاصي الله، والسمو الروحي والأخلاقي الذي يزداد ارتفاعاً كلما تتكرّرت الممارسات الإنسانية في الأجواء العبادية الواسعة، ولكن ذلك كله يحتاج إلى العيش الروحي في داخل الذات، إضافةً إلى الأقوال والأفعال الصادرة من الإنسان.

الانفتاح على الحقيقة

وإذا كنا نؤكد التربية العبادية الروحية في عناصر الشخصية الإنسانية، كقاعدة للارتفاع في أجواء القرب من الله والحركة في خط الاستقامة، فإننا نؤكد التربية الأخلاقية المنهجية التي تفتح عقل الإنسان على الإنسان وعلى الحقيقة الموضوعية في حركة المعرفة وأجواء الصراع.

ولعل مفهوم (الموضوعية) يختصر ذلك كله، سواء في دائرة الفكر المتنوع، أو في دائرة العلاقة مع الآخر، ويشكل الالتزام بهذا المفهوم سمة جوهرية من سمات الشخصية الإسلامية المنسجمة مع نفسها.

أ - الموضوعية في الفكر:

في هذه الدائرة، يبتعد الإنسان المسلم عن الانفعال والتعصب الذي يدفع الإنسان إلى الارتباط بعقيدة الآباء أو لانتماءات محيطه العائلي أو الحزبي من دون مناقشة، أو يخضع فيه للعوامل الذاتية فيستسلم لكل ما تمليه عليه الذات ويجمد قناعاته من غير مناسبة، فتكون نتيجة الابتعاد عن هذا التعصّب، نظرةً محايدةً إلى الفكر الموروث أو الذاتي، من دون أن تكون له أية التزامات ذاتية تربطه بالعناصر الحميمة في حياته، بحيث يقف حراً أمام دائرته الفكرية، كما يقف أمام فكر الآخر بعيداً عن أية عدوانية حاقدة.

وفي هذه الحال، يمكن أن يدخل الجدال مع الآخرين بالتي هي أحسن، مسلَّحاً بالفكر العلمي، والأسلوب الهادئ، والكلمات الواضحة المتوازنة، والجوّ المنفتح، لتكون المسألة فكراً يواجه فكراً، لا ذاتاً تواجه ذاتاً، فلا يشعر بإلغاء نفسه عندما يقوده الحوار إلى إلغاء فكره أو فكر أجداده من الحساب، كما لا يفكر في إلغاء الآخر عندما يعمل على مناقشة فكره بالحجة والبرهان كوسيلة لإثبات خطأه.

وهذا ما أكَّده القرآن الكريم، في حثِّه على تقديم الحجة إلى الآخرين من عناصر القوة في تفكيره، وعناصر الضعف في الفكر المضادّ، وبالجدال بالتي هي أحسن، وقول التي هي أحسن، والدفع بالتي هي أحسن، ما يقود إلى القناعة الحميمة المنفتحة على القناعة العقلية، ويؤدي إلى الحصول على صداقة العدوّ، من خلال تأكيد الدخول إلى قلبه بالأساليب الإنسانية المفتوحة على العقل والقلب معاً.

ويبلغ القرآن الكريم القمة في الأسلوب الموضوعي لحركة الحوار الفكري الإنساني، في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ/ 24]، حيث يساوي الإنسان الآخر بنفسه، على الرغم من اختلافه معه وقناعته بالخطأ في موقفه.

ولعلَّ حركة التربية الإسلامية في هذا الاتجاه، تجعلنا نعرف كيف نستمع إلى الآخر، وكيف نحترم فكره، ونتفهَّم خلفياته النفسية والاجتماعية والسياسية، لنطلَّ على أفقه من الأفق الرحب، الذي يجد العذر له في طبيعة الموقف من خلال الظروف العامة أو الخاصة المحيطة به، فلا نستعجل الحكم بالخيانة والمروق والتعصب وغير ذلك، كعناوين سلبية في داخل شخصيته على أساس موقفه، فلعلّ له عذراً في ذلك، تماماً كما هي المسألة عندما نبرِّر لأنفسنا، لنجد لها العذر عند الخطأ بعد اكتشافه.

وهذا هو الذي ييسِّر لنا سُبل اللقاء على النقاط الواقعية المتناثرة في آفاق الذات، وفي ساحة الصراع، ويهيِّئ لنا المناخ النفسي للقناعة بالفكر الذي تقودنا إليه الحجة، كما يهيِّئ للآخرين المناخ الذي يتيح له تفهم القناعات التي نحملها أو الإيمان بها.

وقد يكون من إيجابيات هذا الفهم، أنه يجعلنا نعيش الجوّ الهادئ الواقعي الذي نواجه به الفئات المضادة بالعقل البارد، والوجدان المنفتح، لنقابل الموقف بكل برودة وهدوء، فلا يملك أحد أن يدفعنا إلى الحماسة المنفعلة التي تعمي عيوننا الفكرية والروحية، لنقع في الخطأ والاهتزاز الذي يبتعد بنا عن التركيز في مناقشة الفكر، والتخطيط للردّ، باعتبار أن الانفعال يجعل صاحبه في حالة طوارئ نفسية لا يملك فيها عقله، ولا يعرف كيف يقاتل عدوه، بل يندفع كالثور الهائج ليحطِّم كل ما حوله، فيتحطَّم بذلك من دون أن يشعر بالنتائج السلبية في ذلك كله.

ومن إيجابياته أيضاً، أنه يفتح للإنسان كل آفاق الفكر في نظرته إلى المفردات الإيجابية والسلبية التي يمكن أن تركِّز له كل وسائل الدفاع الملائمة عن فكره، وكل عناصر الهجوم على الفكر الآخر، باعتبار أنَّ العقل الهادئ البعيد عن الانفعال، هو الذي يسمح للإنسان بالتقاط كل المفردات الواقعية بكل هدوء ووضوح، بعيداً عن الذهنية الدخانية الحارّة التي تحجب عن الإنسان وضوح الرؤية للأشياء.

ب - الموضوعية في العلاقات:

في هذه الدائرة (العلاقة مع الآخر)، تتميز المسألة بتأكيد ذهنية العدل في دراسة الحقوق والواجبات، وفي اتخاذ الموقف المنسجم مع العدل، وذلك من منطلق النظرة الحيادية إلى الذات وإلى الآخر، ولا سيما في التعامل مع أطراف العلاقة المعقدة الناتجة عن نزاعٍ ذاتي أو عاطفي أو سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي، أو عن وضع معين متعلّق بصديق أو قريب أو مواطن أو متحزّب أو صاحب درجة اجتماعية أو سياسية أو مالية رفيعة، فإن الكثير من الناس قد يسقطون تحت تأثير العوامل الذاتية الانفعالية التي تتخذ موقفاً مضاداً للحقوق الشرعية للناس لمصلحة الذات أو الآخرين الذين ترتبط بهم بعلاقة معينة أو تقويم محدد، فيتعصبون بشكل أعمى لذواتهم، وذلك على حساب التزاماتهم الدينية أو العملية.

وهنا يريد الإسلام للإنسان أن يكون موضوعياً بالمستوى الذي يكون فيه عادلاً، لأن العدالة تعني النظر إلى المسألة من حيث طبيعتها الشرعية أو الإنسانية، بعيداً عن أي شيء آخر يتصل بالعاطفة أو المصلحة أو العصبية أو غير ذلك، وهذا ما نقرأه في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ [الأنعام/ 152] وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُوا۟﴾ [النساء/ 135]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة/ 8].

وهكذا، نجد هذا الخط الموضوعي في النظرة إلى القضايا المختلف عليها، يتمثل في الحديث الشريف: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه، ويكره له ما يكره لها»، فضلاً عن الكلمة المأثورة عن الإمام علي(ع): «يا بني، اجعل نفسك ميزاناً بينك وبين غيرك، فأحب لغيرك ما تحب لنفسك، واكره له ما تكره لها».

وقد عبر الإمام زين العابدين(ع) عن هذا الاتجاه في تأكيد النظرة إلى الموضوع نفسه من دون تأثير لأية حالةٍ عاطفيةٍ أو انفعالية عند اتخاذ القرار

الحاسم، حيث جاء في دعائه: «اللهم وارزقني التحفّظ من الخطايا، والاحتراس من الزلل، في حال الرضا والغضب، حتى أكون بما يرد عليَّ منها بمنزلة سواءٍ، عاملاً بطاعتك، مؤثراً لرضاك على ما سواهما في الأولياء والأعداء، حتى يأمن عدوي من ظلمي وجوري، وييأس وليّي من ميلي وانحطاط هواي».

وهكذا نقرأ الحديث النبوي الشريف: «إنما أهلك من كان قبلكم، إذا سرق الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد. والله، لو سرقت فاطمة بنت محمد لقطعت يدها». وفي كلمة الإمام علي(ع): «القوي العزيز عندي ضعيف ذليل حتى آخذ منه الحق، والضعيف الذليل عندي قوي عزيز حتى آخذ له بحقه».

وفي ضوء هذا، نجد أنَّ العدل ينطلق من النظرة الموضوعية للأشياء وللأشخاص، فلا ينحرف عن الخط على أساس القرب من الشخص أو على أساس البعد، ولا يختلف سلوكه بين صورة القوة والقدرة والضعف والعجز. وهذا ما عبر عنه الحديث الشريف: «إنما المؤمن الذي إذا رضي، لم يدخله رضاه في إثم ولا في باطل، وإذا غضب، لم يخرجه غضبه عن قول الحق، وإذا قدر، لم يتعاط ما ليس له بحق».

التربية الإيمانية

ضمن هذا المناخ، لا بد للإنسان المؤمن من أن يربي نفسه على الاستقامة في القول والفعل، والموضوعية في الفكر والعلاقات، من خلال جهاد النفس بالخطة الواعية التي ترصد كل خلجاتها ونبضاتها وانفعالاتها وخلفياتها المتنوعة، لتعالج ذلك كله بطريقة إيمانية حاسمة، لتستقيم له رؤيته للأشياء، وعلاقته بالأشخاص، ومواقفه من القضايا الكبيرة والصغيرة، ليكون الإنسان الذي يواجه الفكر الآخر بالطريقة التي يريد من الآخرين أن يواجهوا بها فكره، والذي يتصرف مع الناس بالروح التي يريد لهم أن يتصرفوا بها معه.

إنَّ السير وفق مقتضى هذه التربية الإيمانية، هو الذي يحفظ المجتمعات والمنظَّمات والمذاهب والتيارات من الخلل والإرباك والاهتزاز، ويجسِّد لها قيمها الأخلاقية والروحية، ليحوّلها إلى واقع حيّ في حركة القيمة على الأرض،

فلا تكون هناك ازدواجية بين الإيمان والموقف، وبين القول والفعل. لذا، فإن حقل الدعوة والإرشاد في حاجة إلى وضع الخطط التربوية والإعلامية التي تهدف إلى توجيه الأفراد في المجتمع، والمجتمع في الأمة نحو هذه الخطوط، لأن مشكلتنا في عالمنا الإسلامي، هي أن حركتنا في أكثر الاتجاهات الطائفية والحزبية والقيادية، كانت ـ ولا تزال ـ خاضعة للعاطفة والانفعال والانحراف عن خط الموضوعية في حركة الفكر والممارسة؛ فهناك ظلم للخصم، وبعد عن العدل مع القريب، فالعدو ـ في نظرنا ـ على باطل دائماً حتى لو كان الحق معه، والصديق ـ في نظرنا ـ على حق دائماً حتى لو كان الحق ضده، لأن التربية تركّز على التعصب لا على الالتزام، وعلى الفئوية لا على الإسلامية، وهذا ما أدى إلى فقدان الحوار الهادئ، والانفتاح الموضوعي على الواقع بطريقةٍ ميدانيةٍ واقعية.

توجيهات أصيلة

إن علينا دراسة خط التربية في عناصر الشخصية الإسلامية، من أجل الوصول إلى خطة واقعية عملية تلتقي فيها كل الخطوط التفصيلية القائمة على الموضوعية، ولا سيما في البلاد الأجنبية التي يعيش المسلمون تنوعاتها البشرية، وتعقيداتها السياسية، وقيمها المادية، ما يفرض عليهم تقديم الذات على مستوى الأفراد والمجتمعات، مثالاً للصورة الإسلامية المشرقة التي تتحول إلى أسلوب من أساليب الدعوة إلى الإسلام، لأن الصورة تُعبّر عن الفكر أكثر من الكلمة، ولأن القدوة توحي بالصدق والجدية أكثر من النظرية.

إن مسؤوليتنا عن الإسلام تفرض علينا أن ندعو إليه بالحكمة والموعظة الحسنة، وبالتجسيد الواقعي لقيمه في حياتنا الذاتية، وفي علاقتنا بالآخرين، تطبيقاً لقول الإمام الصادق(ع): «كونوا دعاةً لنا بغير ألسنتكم، ليروا منكم الصدق والخير والورع، فإن ذلك داعية».

لتكن الوحدة هي المنطلق والهدف في كل المواقع، لأن الاختلاف في بعض الخطوط التفصيلية في الأساليب والوسائل، وفي تقويم حركة الواقع، لا يمنع لقاء الناس على الخطوط العامة، وعلى مواجهة التحديات المضادَّة، وهو ما

يتطلب الموضوعية في النظرة إلى الخلافات، ليكون الحوار العقلاني هو السبيل للوصول إلى التفاهم أو اللقاء.

إنَّ الواجب الديني يقتضي منا أن لا نعالج أمورنا بالانفعال، وبالحقد الشيطاني الدفين الذي يعشّش في الصدور من خلال وسوساته، وان لا نستغرق في خصوصيات الخلافات التي تخرج أحداً من الإسلام وتبعده عن الخط، لأن الإنسان الذي نعتبره مخطئاً، قد يكون معذوراً في خطأه، وعلينا أن نساعده على اكتشاف الخطأ، أو على تعرّف إمكانات الصواب لديه.

وما يحتلُّ الأولوية في هذا المجال، هو تنمية حال التقوى في النفوس، وتحمُّل مسؤولية القضايا الإسلامية الكبرى، لأن هناك حملة صليبية استكبارية تعمل على تشويه صورة الإسلام الحركي، وتقديمه إلى الرأي العام من خلال صفات التطرف والتخلف والتعصب والإرهاب، ومن واجبنا أن نقف ضدها بالوسائل الجدية المنفتحة على روح العصر وأساليبه.

الإسلام وعوامل التخلف والتنمية

هل الدين عامل تخلف وجمود في الذهنية التي ينتجها في الوجود الإنساني أو هو عامل حركة وتنمية؟

هذا هو السؤال الكبير الذي لا يزال يطرح نفسه أو يطرحه الكثيرون في ساحة الصراع بين الدين والعلم، أو بين الدين والحياة، أو بين الدين والتطوّر.

تساؤلات حول صلاحية الشريعة!

إذا كان الوحي الذي هو حالة غيبية، المصدر الرئيسي للدين، فإن الوحي، وخصوصاً القرآن الكريم، يحثُّ الإنسان ويدفعه دوماً إلى القيام بالتجربة الحية في الخطّ الفكري والعملي، ليقوده إلى الإيمان من موقع النتائج العقلية في آفاق الفكر، والنتائج العلمية في آفاق التجربة، فكيف تكون السلبية التي تؤدي إلى الجمود والتخلف، وتبتعد عن خط التنمية في الإيمان بالوحي؟!

أما إذا كان الحديث عن الشريعة؛ هل هي خط تخلف أم خط تنمية؟ فقد ينطلق البعض في معالجته لهذه المسألة، من فكرة ثبات النص، بما يعنيه ذلك من استمرار التشريعات في امتداد الزمن، على هدى الكلمة المأثورة: «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرامٌ إلى يوم القيامة»، فيؤكد أن مدلول ذلك، هو أنَّ الزمن يتغيَّر، والشريعة ثابتة، وأن الحاجات تتطوَّر والأحكام جامدة، ما يوحي بأن الشريعة تقف ضد تغيير الزمن وتطوّر الحاجات، وأنها بالتالي تحارب كل حركةٍ للتغيير أو انطلاقةٍ للتطور، باعتبار أن التغيير في الواقع، يفرض التغيير في الحلول التي تعالج مشاكل الواقع، فكيف يمكن للتنمية الاقتصادية أن تتحرك في دائرة التشريعات التي انطلقت في المجتمع الرعوي أو الزراعي، فعالجت

مشاكله من خلال الخصوصيَّات المتصلة بمشاكل المرحلة التي كان يعيشها الناس هناك؟ وكيف يمكن أن يواجه التشريع حاجات المجتمع الصناعي ومشاكله، وقضايا الاقتصاد العام المرتبط بعلاقة الدولة بالناس وبالدول الأخرى، في مسائل الإنتاج والتوزيع في دائرة القطاع الخاص والقطاع العام، وفي التعقيدات الجديدة للعلاقات الاقتصادية التي لم تكن مطروحة في المجتمعات السابقة، إلاَّ في الخطوط العامة التي تحتاج إلى آلاف الخطوط التفصيلية الباحثة عن آلاف الأحكام الجديدة التي تنظّم للناس أوضاعهم من خلالها؟

وينتهي هذا البعض بتأكيد الحاجة إلى استبدال كثيرٍ من الأحكام القديمة بأحكام جديدة، كما إلى تشريع أحكام مستحدثة في الحالات التي لم يأت فيها تشريعٌ في نصٍّ قرآني أو نبويّ. أما خلاصة هذه النظرة، فتشير إلى أن الشريعة ليست خطّاً ثابتاً مستمراً شاملاً لكلٍّ قضايا الحياة في كلّياتها وجزئياتها.

الاجتهاد المتحرك وتطور الحياة

ولكن قد يلاحظ الفقيه الباحث عن أحكام الله في الحياة، أن ثبات النص الذي هو حقيقة حاسمة في مصدره القرآني أو النبوي القطعي، لا يعني ثبات الاجتهاد في فهم عناصر النص، لأنَّ اجتهاد المجتهد لا يمثِّل الحقيقة الحاسمة، بل يمثِّل رأي المجتهد في ما يملكه من عناصر الفهم للنصوص، فيبقى في مستوى الشرعية، حتى يأتي رأي أكثر صواباً وأقرب إلى الواقع من وجهة نظر جديدة. وهكذا يبقى للبحث عن الحقيقة موقعٌ في خطِّ الاجتهاد الخاضع للتقديرات أكثر مما هو خاضع لليقين. ثم إنّ مسألة تغير الحاجات، قد تختزن في داخلها تغير الموضوعات، فيتبدل الحكم بتبدل الموضوعات، وقد تفرض اختلاف الظروف والشروط التي تحيط بالموضوع، اختلاف بعض خصوصيات الحكم تبعاً لذلك، كما هو الشأن في العناوين الأولية والعناوين الثانوية التي تختلف الأحكام باختلافها. وربما تكون المسألة أن تغيّر الحاجات لا يمثل التغيير في العناوين الكبيرة للحكم الشرعي.

فضلاً عن أن هناك إمكانات كبيرة للاجتهاد في معالجة كثير من المشاكل والأوضاع المستحدثة، لاستنباط أحكام شرعية استناداً إلى المرونة الحيوية

للقواعد الاجتهادية، في ما توحي به النصوص المتنوعة في مواجهة كل جديد.

وإذا كان بعض النصوص قد عالج مفردات الواقع الاقتصادي في المجتمع الرعوي والزراعي، فإن هناك قواعد عامة تنفتح على المجتمع الصناعي في كل مفرداته، على مستوى العلاقات الاقتصادية، في قضايا الإنتاج والتوزيع، وهذا ما نلاحظه في حركة الاجتهاد الفقهي التي واكبت كل التطوّرات الأخيرة، فاستنبطت لكل واقعة حكماً شرعياً، فلا فراغ في الساحة الفقهية فيما يمكن أن يقف فيه المسلم على مسألة من المسائل.

لقد تحرَّكت ذهنية التنمية في المسائل الفقهية في مواجهة كل المتغيرات على صعيد المشاكل الإنسانية في الواقع المعاصر المتطوِّر، وانطلقت في اتجاه الواقع العملي، لتواكب حركة التنمية الاقتصادية على صعيد التجربة الإسلامية الاجتهادية.

التحرر الإنساني من الحاجات والقيود

هذا في الإطار العام، أمّا في الإطار التفصيلي الخاص، فإننا نجد في مفردات الشريعة الكثير من التشريعات التي تدعو إلى العمل المنفتح على كل حاجات الحياة، فتعتبر العمل المادي عبادةً وجهاداً وانطلاقةً في مواقع رضا الله ومحبته، كما ترى في البطالة والكسل والضجر أخلاقاً سلبيةً يبغضها الله، وتتحدث عن عملية صنع القوة في كلِّ المجالات التي تنفتح على الحريات بكلٍّ ألوانها وأشكالها في المواقع السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بحيث تتحرَّر حاجات الإنسان من سيطرة الآخرين، على أساس سياسة الاستقلال والاكتفاء الذاتي، وتلتفت إلى الزَّمن، لتوحي بأنه يمثِّل مسؤوليَّة الإنسان في إنتاج العمل الخيّر الذي يبني الحياة على أساس القوَّة الفردية والاجتماعية للذّات وللأمة، في حركة تصاعدية تجعل الزمن المستقبل خيراً من الماضي، والعمل التالي خيراً من العمل الأوَّل، «من استوى يوماه فهو مغبون»، «إعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً»، ليتوازن الإنسان في الحياة بين خطّ العمل كما لو كان خالداً، وبين خط المسؤولية كما لو كان ينتظر الموت غداً، بحيث يبقى العمل المتحرك قضية الإنسان في الحياة، ومسؤولية الحياة في الإنسان.

إنَّ الدراسة الدقيقة الشاملة المقارنة للشريعة الإسلامية، توحي للباحثين بأنَّ الإسلام في شريعته، يمثِّل الخطَّ الأصيل الذي يمنح الفرص الكثيرة لمعالجة كل قضايا التنمية في جميع المجالات، ليجعل من الإنسان إنسان الله الذي يجسِّد إرادة الله في الكون، فيعمل على تنميته بما يحقق للحياة نموّها وازدهارها، وللإنسان تقدّمه وتطوّره، لأن الإنسان هو العنصر الأساس في حركة الشريعة التي جاءت لخدمة الإنسان في مسؤوليته في إدارة الحياة على الصورة التي يرضاها الله.

ولكن المشكلة هي في التخلّف الذي يعيشه بعض الدارسين للإسلام، حين ينظرون إلى جوانب أو جزئيات أو ظواهر بعض النصوص والأحكام، ما يبعد البحث عن الوصول إلى إعطاء الصورة الكاملة الصحيحة المتوازنة.

ويبقى الحديث عن اليوم الآخر عندما يقوم الناس لربِّ العالمين، ليجسِّد أعلى مواقف الذهنية المسؤولة، التي لا يقتصر سعيها على تحصيل الجزاء في الدّنيا، بل تتجاوزه سعياً لملاقاة الجزاء في الآخرة، ولا شك في أن الإيمان بيوم الجزاء، يدفع الإنسان إلى تحمّل مسؤولياته، ويفجّر طاقاته وطاقات الحياة، بما ينفع الناس في كل المجالات، ليتلقى جزاءه الكبير عند الله.

إنَّ المسؤولية الشاملة المتحركة التي تمثل - في بُعدها الإسلامي - معنى الأمانة في حياة الإنسان، تدفعه إلى الانطلاق في حالة طوارئ منفتحة على كل حاجات الحياة وقضاياها، وعلى كلِّ طاقات الإنسان وثرواته، ليتحرك بها نحو العمل المجدي المتنوّع الذي يبني للحياة قوّتها في خطِّ الله، ويحقق للإنسان أهدافه في الحصول على رضا الله، استجابةً للنداء الإلهي الشامل: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: 105].

الإيمان بالغيب وحدود الحرية

ويأتي الحديث عن الغيب عند تناول مفهوم النبوة وصلتها بتلقي الوحي من الله، أو بفكرة الشريعة المستمدة من الوحي الإلهي، ليثير التساؤلات نفسها، لجهة ما يسبِّبه التسليم المطلق للغيب من سلبيات، ومن جمود وتخلف، وذلك باعتبار أن مفاهيم «النبوة» و «الوحي» و «الشريعة الإلهية»، تحبس الإنسان في

زنزانةٍ ضيِّقةٍ من الحياة، على أساس القداسة التي تشلها هذه المفردات، إذ لا بدَّ من الخضوع للنبي الذي يتصل بالله بطريقةٍ غيبيّةٍ، فلا مجال للاعتراض عليه في أيّ مناقشةٍ أو جدال، لأن ذلك يمثِّل الضلال والكفر والهرطقة الدينية، ولا بدَّ من الانفتاح على الوحي كحقيقةٍ إلهيّةٍ مقدّسة في كلِّ المفاهيم والمناهج والقضايا العامة في الحياة، كما لا بدَّ من الالتزام بالشريعة على أساس أنها تمثل إرادة الله، فيما يتمثَّل فيها من مفهوم «حكم الله» الذي يمثل الانقياد له معنى الإيمان في بعده العملي.

ويصل هذا القول إلى نتيجة مفادها أنَّ ذلك لا يعني إلا الجمود الذي يمتنع الفكر معه عن الحركة في مواجهة ما يمكن تسميته المقدَّس الدينيّ، كما يمنع الإنسان من التفتيش عن حلول لمشاكله المعقَّدة في تطورات الواقع في قضاياه ومشاكله، إلاَّ في نطاق الاجتهادات والتأويلات المتنوعة في دائرة الشريعة، وبذلك لا يبقى للإنسان مجالٌ لحركة الفكر، إلاَّ في الفراغات الفكرية التي لم يعالجها الفكر الديني بطريقةٍ تفصيليةٍ، أو في المجالات العلمية التي لم يأتِ في تحديدها نصّ معين.

وقد نلاحظ ـ أمام هذه الفكرة ـ أن هذه المناقشة لا تنظر إلى هذه المفردات في حركة الواقع، بل تنظر إليها في آفاق التجريد، كما لو كانت من القضايا التي تنطلق في أجواء الإيحاءات الفكرية الذاتية في مدلولها المطلق، بعيداً عن طبيعتها الواقعية.

النبي في الصورة القرآنية

إنّ النبيّ، في المفهوم الديني الإسلامي، شخصية واقعية بشرية، لا يملك في تكوينه الذاتي أيّ سرّ إلهيٍّ، في ما تعنيه هذه الكلمة من اختزان النبي لبعض خصائص الألوهة، ولا يعيش في الضباب الغيبيّ الذي يجعل منه شخصيةً تحيط بها الأسرار الخفية المقدَّسة التي تمنع من فهمه ودراسة خصائصه الحقيقية. وبذلك، فإنه لا يمثل ـ في الوعي الديني ـ «الشخصية الغيبية»، حتى إنه يقف عاجزاً أمام التحديات التعجيزية التي ينطلق بها الكافرون في اقتراحاتهم المتنوّعة المنطلقة من صورة النبي في مفهومهم، باعتباره الشخص القادر على تغيير الكون

من حوله، وتقديم المعجزات لكل من يطلبها أو يقترحها، ليقول لهم إنه بشر في قدرته، كما أنه بشر في خصوصيات حياته، وهذا ما نستوحيه من قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا ﴿٩٠﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ ٱلْأَنْهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفْجِيرًا ﴿٩١﴾ أَوْ تُسْقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٢﴾ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا ﴿٩٣﴾﴾ [الإسراء: 90-93]. فهو لا يقف موقفاً استعراضياً أمام هذه الاقتراحات ـ التحديات، بل يقف موقفاً واقعياً، من خلال قدرته الذاتية التي لا يتميز فيها عن قدرات البشر الآخرين، لأنه لا يملك أية ميزة عليهم في مدى بشريته، بل الميزة الوحيدة هي رسوليته، كما أعلن عن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًا ﴿١١٠﴾﴾ [الكهف: 110].

وهو ـ في الصورة القرآنية ـ يتلقى العلم من ربه، فلا يملك أي قدرة ذاتية على العلم بالغيبيات، كيوم القيامة، أو غيرها، مما لا يملك الوسائل الطبيعية لمعرفته، كما لا يملك أي قوة خاصة على دفع الضرر أو جلب النفع لنفسه، إلاَّ ما شاء الله، وذلك في قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْـَٔلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ ٱللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨٧﴾﴾ [الأعراف: 187]، ﴿قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ ٱلسُّوٓءُ إِنْ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٨﴾﴾ [الأعراف: 188].

إنَّ كلّ دوره هو أن يبلّغ الرسالة، فينذر أو يبشّر بها، ويقود الناس إلى الخطوط التفصيلية في مناهجها وشرائعها ووسائلها وغاياتها، وذلك من خلال الأساليب الحكيمة التي تحترم في الإنسان فكره، فتجادله بالتي هي أحسن، وتنطلق معه على أساس البرهان والحجة، ليصل إلى المعرفة اليقينية والإيمان الواعي من خلال ذلك كله، بعيداً عن أي حالة قهرٍ أو اضطهاد.

ثم نلاحظ أنَّ النهج القرآني في تصوير شخصية النبي، يؤكد المسؤولية الفردية للنبي في التزامه الفكري العقيدي، وفي أمانته الرسالية، وفي استقامته

العملية، تماماً كأيّ مسلم آخر، لتكون له شخصية المسلم الملتزم، إضافةً إلى شخصية الرسول المبلِّغ، من دون أن يكون له أي امتياز خاص يبعده عن نتائج المسؤولية إذا انحرف عن الخطّ المستقيم في العقيدة والعمل. وهذا ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أُوحِىَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٦٥﴾﴾ [الإسراء: 65].

﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَٰجِزِينَ ﴿٤٧﴾﴾ [الحاقة: 44 ـ 47].

﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَتَعْلَمَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٤٣﴾﴾ [التوبة: 43].

﴿مَا كَانَ لِنَبِىٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٧﴾﴾ [الأنفال: 67].

سلاح الحجة والبرهان

وهكذا نجد أن الشخصية النبوية في التصوّر القرآني، ليست شخصية ضاغطةً على الوجدان الإنساني، بحيث يتطلع الناس إليها في حالة انبهارٍ ضبابي خفيّ في الآفاق العليا البعيدة عن مدى التصوّر، والغارقة في الأسرار الخفية، بل هي شخصية إنسانية، تتميَّز بدورها الرسالي في تبليغ الوحي الإلهي الذي يدعو الناس إلى الإيمان به من خلال العقل الذي يبحث عن الحجَّة، ويفتش عن اليقين، ما يبرّر لهم الدخول في جدلٍ طويل مع النبي في الأدلة القاطعة على رسالته، تماماً كما في أية حالة يتطلب فيها الإنسان الحجة القاطعة مع أيِّ شخص آخر. وإذا أردنا أن نصل إلى التجربة الحيّة للنبي، فإننا نراه يتحرك مع الناس بكل بساطةٍ وعفوية، بحيث لا يفرض نفسه عليهم من موقع الدرجة العليا التي يتميز بها، بل يعيش معهم كأحدهم، ويبحث معهم مشاكلهم، ويعفو عنهم، ويلين في كلامه لهم، ويفتح قلبه لكل آلامهم وأحلامهم، ويحرص عليهم، ويرأف بهم، ويجالسهم في غير تكلّف، ويقابلهم في غير ترفّع، وكان يشجعهم على أن يسألوه عن كل شيء، ويجادلوه في كل قضية.

وهكذا، لم تكن القداسة الرسالية للنبي وسيلة من وسائل تأكيد شخصيته

الذاتية، بحيث تكون عنصر ضغط يلغي وجود الآخرين، إلاَّ بقدر ما تتصل المسألة بالالتزام الرسالي الذي لا يمثل التزاماً بشخصه، بل يمثل التزام الإنسان بقناعاته المنطلقة من أسلوب الرسالة في الإقناع بالحجة والبرهان.

وإذا كانت الممارسات الدينية قد جعلت المؤمنين يستغرقون في ذات النبي بدرجة أكبر من استغراقهم في الرسالة، فبدأت التقاليد الدينية تتحرك في الصورة الغيبية لشخصية النبي، حتى أصبح شخصاً غامضاً في الوعي الديني من خلال الأسرار المحيطة به، إذا كانت المسألة تتحرّك في هذا الاتجاه، فإننا نلاحظ أن ذلك جاء من تأثير الثقافات الأخرى التي امتزج فيها التفكير الديني بالاتجاهات الفلسفية الإشراقية وغيرها، بحيث تحوّلت العقيدة إلى منهج فلسفي بعيد عن النهج الإسلامي المنطلق من التصور القرآني؛ هذا التصور الذي حدد المعالم الكاملة للشخصية النبوية، وبالتالي فإن الدين غير مسؤول عن تلك التصورات الضبابية.

أسس الإيمان: الفطرة.. العقل والعلم

أما قضية الوحي، فإنه يمثِّل الكلمة الإلهية التي يؤمن بها الإنسان، من خلال عناصر الإيمان التي تؤكد أيَّ حقيقةٍ من حقائق الحياة، وهي العناصر التي ترتكز على الأسس الفطرية والعقلية والعلمية، وفي ضوء ذلك يأتي الإيمان بالوحي من موقع القناعات الذاتية الفكرية للإنسان.

إن الوحي مصدر من مصادر المعرفة المعصومة النابعة من الله خالق الإنسان، العالم بما يصلحه وما يفسده، فعلى الإنسان أن يلتزمه في مضمونه الفكري والتشريعي، بعد أن أعتقد بصحته من خلال تلك الأسس، وإن عجز بفعل علمه المحدود عن فهم وتفسير بعض التفاصيل، فالمسألة ليست بعيدةً عن اختيار الإنسان الفكري، ويأتي الالتزام الإيماني بعد ذلك ليتعمق بفعل خضوعه للحقيقة. وربما يتماثل هذا الالتزام مع القبول بالإلهام الذي قد يفرض نفسه على الذهن الإنساني في كثير من قضايا الحياة، أو مع الالتزام العملي بالقيادة الحكيمة التي يتبعها الإنسان عندما يؤمن بكفاءتها في تخطيط حياته وفي إدارة شؤونه.

ثم إن الملحوظ في مفردات هذا الوحي، أنها لا تقدم نفسها للإنسان على أساس دعوته إلى الإيمان الأعمى بمضمونها الفكري، بل تقدم نفسها إليه كفكرةٍ قريبةٍ إلى الوجدان، منفتحةٍ على العقل، متحرّكةٍ في عناصرها الأوّلية في عالم الحسّ، لتدعو الإنسان إلى أن يفتح وجدانه على مضمونها، ويحرّك عقله في قضاياها، ويطوف بكلِّ حواسه في الآفاق الكونية، والمواقع الإنسانية، ليجمع العناصر الأولى للتفكير فيها، ولتتحدث للإنسان عن المعادلات الفكرية والبديهيات الوجدانية في طريقة الاستدلال على ما تريد تأكيد الإيمان به، ولتتحدى فيه أفكاره العلمية، من أجل أن تحثه على الحوار والجدال والانطلاق بمسؤوليةٍ كبيرة للوصول إلى الحقيقة.

وبذلك، كان الإيمان بالوحي يأتي بعد التعامل الفكري مع قضاياه العقيدية، ومع مناهجه العملية، ما يعني أن الوحي وإن كان مصدراً للإيمان من خلال الحقيقة المعصومة في مصدره، ولكنه حركة في اتجاه الفكر الباحث عن مضمون الحقيقة في قناعاته الذاتية. إنَّ الوحي لا يلغي فكر الإنسان، بل يؤكده ويدفعه إلى التنامي والتسامي في الآفاق العليا للمعرفة، الأمر الذي يشير إلى أنه مصدرٌ للمعرفة، يضع الإطار للإنسان، ويحدِّد ملامح الصورة، ويدفع بالفكر الإنساني إلى أن يعرف طبيعة الإطار والصورة بطريقةٍ فكريةٍ حاسمة.

قاعدة الحوار عنوان للتحدي

وهذا ما نلاحظه في المنهج القرآني الذي حدَّد الحوار كقاعدة، فرسم معالم الخط الفكري في حركة المعرفة، وأكَّد التجربة كوسيلة من وسائل الوصول إلى الحقيقة وتكوين القناعات، الأمر الذي جعل الطابع العام للقرآن طابعاً حوارياً، بحيث كان التحدي الكبير الذي أطلقه في مواجهة أصحاب التيارات المضادَّة ما جاء في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [النمل: 64]. ﴿هَا أَنتُمْ هَٰؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ﴾ [آل عمران: 66].

حتى إنَّ القرآن يؤكّد أنَّ المعيار الذي حدَّده الله في محاسبة الناس، هو معيار إقامة الحجَّة البالغة على عباده: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ [الأنعام: 149]،

فلا يعذب الله عبداً على أيِّ التزام فكريّ مضادّ أو سلوكٍ عملي منحرف، إلاّ بعد إقامة الحجَّة عليه من عقله في ما يستقلُّ به عقله، أو من رسله في ما يبلّغه رسله، وهذا ما نستوحيه من قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: 15]. ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾ [الملك: 10].

وقد جاء في بعض الأحاديث المأثورة: «إن العقل رسول من داخل، والرسول عقل من خارج»، كدلالة على قيمة العقل في القيمة الدينية، بحيث إنّ العقل يمثل رسول الله الداخلي الذي تقوم به الحجة على الإنسان، كما أن الرسول يتحوّل في طروحاته إلى عنصر محوري في إثارة العقل، حين يضع أمامه الكثير من المفردات الفكرية والواقعية التي قد يغفل عنها الإنسان، ليحثّه على التفاعل العقلي معها بما يوصله إلى الكثير من الحقائق التي لا يستقل العقل بالوصول إليها، ويعجز عن كشفها بوسائله المنهجية. وفي ضوء ذلك، كان العنوان للأسلوب العملي الحكيم في الدعوة، هو الحكمة والموعظة الحسنة، والجدال بالتي هي أحسن، كما في قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾﴾ [النحل: 125].

البحث المتواصل عن الحقيقة

ولا شك في أنّ هذه المفردات التي يحرِّكها الوحي، هي التي تنفذ إلى وجدان الإنسان وعقله، لتثير فيهما الرغبة في التفكير والحركة، ولتقودهما إلى الانفتاح على مواقع الحكمة في الأفكار والكلمات، ومنابع الإحساس في الإيحاءات واللفتات، ومواطن الحوار العقلاني الهادئ، بالطريقة الفضلى في الأسلوب والجوّ والموقف في مجالات الصراع. وكل ذلك يتم على قاعدة الحوار والجدال بالتي هي أحسن، كعنوان من عناوين الرسالة في حركتها الفاعلة مع الذين يقفون ضدها.

وفي هذا الإطار، تستوقفنا دعوات الوحي المتكررة إلى التفكير في خلق السموات والأرض وما فيهما، وفي خلق الإنسان من جهة تكوينه الذاتي، في الجانب الجسدي والعقلي وفي كل شيء، ليكون ذلك هو الأساس في الإيمان

بالله وبوحدانيته وقدرته، الأمر الذي يؤكد أن الوحي يصنع الإيمان من خلال الفكر، فلا مجال لديه للإيمان الأعمى الخاضع للتقليد والاستسلام للمسلّمات التاريخية المتوارثة عن الآباء والأجداد، ليكون الطابع العام للإنسان المسلم، هو الإنسان المفكِّر الباحث عن الحقيقة في كتاب الكون، وفي كتاب الإنسان نفسه، بحيث يتحرك في حياته بمسؤولية، ساعياً لفهم ما تثيره علامات الاستفهام في كل شيء يراه أو يسمعه أو يلمسه أو يشمّه أو يذوقه، لتنطلق المعرفة في البحث عن الجواب هنا وهناك، وذلك بما يؤدي إلى تكامله في الجوانب الروحية والعملية.

وبذلك، كانت القيمة الإنسانية تلتقي بالقيمة العلمية في المستوى الكبير عند الله: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: 9].

إشكالات مادية: قيود التخلف وسجن العبادة!

وإذا كنا قد أكّدنا أن الدين لا يلغي العقل، بل يعتبره من مرتكزاته الرئيسية، في مواجهة الذين يحاولون تصوير الإيمان كحالة بعيدة عن الحجة والبرهان، فإننا سنتابع ضمن هذا المناخ، نقاش فكرة أخرى، يثيرها بعض الماديين أو العلمانيين حول ما يولِّده الدين، في نظرهم، من جمود وتخلف، وذلك حين يربط الحياة بالغيب عندما ينطلق من فكرة «الله»، الذي يهيمن على الكون كله بطريقةٍ غيبية، وفكرة «النبي»، الذي يتنزل عليه الوحي الإلهي من موقع غيبي، و«الشريعة» التي تقنّن نظامه في خطٍّ غيبيّ... ومسألة الجزاء عندما يلتقي الناس في يوم القيامة أمام الله في الدار الآخرة، ليتحرك الكافرون المتمردون إلى النار، ويتحرك المؤمنون المتقون إلى الجنة...

ففي هذا الإطار، لا مجال، وفق تلك المقولة، للفكر الإنساني ليؤكِّد ذاتيته وحركيته في عقيدة الإنسان ونظامه ومسؤوليته، ما يجعله مشدوداً إلى أفق بعيد عن الحياة الحسّية، غارقاً في ضباب الغيب الذي يبتعد به عن الوضوح، ويفرض عليه حالةً من الضغط القدسي الذي يهيمن على كل تفكيره، فلا يملك معه أي اختيارٍ للموقع وللموقف وللحركة في الاتجاه الذي يختاره.

وفي ضوء ذلك، تؤكد هذه المقولة أنَّ الفكر الديني يأخذ صفة «الثابت» الذي لا يتغير ولا يتحول موقعه، ما يجعل من الحياة كلها شيئاً ثابتاً لا يقبل

التطور، ولا يملك الحركة، ولا يختزن في داخله أي حيويةٍ للتغيير، وهذا يعني جمود الإنسان في الحياة، وجمود الحياة في داخله، لأن الثوابت تحكم فكره وتحيط به من كل جانب، لتنصب حوله الحواجز التي لا يستطيع أن يتخطّاها، فلا يبقى هناك معنى للتنمية التي توحي بالتحوُّل من حالةٍ إلى حالةٍ أخرى في اتجاه التقدم.

وفي هذا الجوّ، يفقد العلم معناه في حركة الوجود الإنساني، لأنه يعني التحرك في اكتشاف أسرار الكون وقوانينه، وتحريك المعرفة في اتجاه الاستفادة من ذلك، في مسألة الاختراع والابتكار التي هي خلاصة تسخير السنن الكونية لتطوير الحياة الإنسانية، فيما يمكن للإنسان أن يستخدمه منها في حاجاته وأوضاعه، فالعلم في هذا المنظور، لا ينسجم مع الفكرة الدينية التي تختصر التفسير للظواهر الكونية وللسنن الاجتماعية والنفسية والتاريخية بكلمة واحدةٍ يرددها المؤمنون دائماً، وهي إرادة الله الذي يقول للشيء كن فيكون، وقضاء الله وقدره في ما يقدّر للناس وللحياة من أوضاع وأفعال، وفي ما يقضي عليهم من أحكام، فلا مجال هنا لدور الإنسان وحريته واختياره وإرادته، بل هو القضاء والقدر، والرضا بكل ما يحدث، لأن الله لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون .

أما دور الإنسان في الحياة، فتختصره كلمة «العبادة»، التي توحي بأن قمة السموّ الروحي في حركة إيمانه، أن يعيش العبادة في كل وجوده، ليكون عبداً خالصاً لله في وجدانه الديني وتقواه، لأن ذلك هو سبيل السعادة في الآخرة، بل هي سرّ خلقهم، كما جاء في الآية: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿56﴾﴾ [الذاريات: 56].

أما الأرض والإخلاد إليها، والدنيا والاستغراق فيها، فهي عناوين سلبية في قضية المصير، لأنها تبعده عن الله، وتصرفه عن ذكره، وتؤدي به إلى الضياع في متاهات الأوهام والأهواء والشهوات، فيتحوَّل إلى شخص ضائعٍ ضالّ مشدودٍ إلى المادة، ومفصولٍ عن معنى الروح.

ويضيف هؤلاء - إلى هذا الحديث - أن التنمية تختزن في داخلها معنى الحيوية، وسرّ الحركية، وقابلية التطور، وإرادة التغيير، وحرية الإنسان في فكره

وحركته، فكيف تنسجم مع هذا الخطّ الفكري الغيبي الثابت في موقع واحد، يحدّق في أفقٍ واحد، ويستغرق في ضبابية الفرضيات التجريدية التي لا تخضع للتجربة، ولا تنسجم مع حركة الواقع؟! وفي ضوء ذلك، لا يكون إنسان الدين هو إنسان التنمية، بل إنسان الجمود والتخلف.

هذه بعض الملاحظات التي يثيرها الآخرون أمام المفردات الدينية في الفكر وفي الواقع، كأساسٍ للنظرة السلبية عن الدين في هذه المسألة، ولكن للإسلاميين في التعامل مع هذه المفردات الدينية تفسيراً مختلفاً، بحيث تأخذ المسألة في الذهنية الإسلامية بُعداً آخر.

الغيب العقلاني

ولنبدأ بالغيب في الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، وعلاقته بالجمود والتخلف في مفهومه الإيحائي في داخل فكر الإنسان وشعوره.

فالغيب في فكرة الإيمان بالله غيب عقلاني، يرتبط في جذوره الفكرية بالحسّ، لأنه ينطلق من دراسة الظواهر الكونية والإنسانية، في ما تختزنه من نظام داخلي أو خارجي، يوحي بالحكمة والقدرة والإبداع، بحيث يكتشف الوعي الإنساني، القائم على ربط المسَّببات بأسبابها، من خلال الذهنية التجريبية في ملاحظاتها الدقيقة، أن هذه الظواهر خاضعة في كيانها الذاتي، وفي وجودها المتحرك، لقوَّة خفية حكيمةٍ قادرة تقع خارج نطاق الحس، وهذا الاكتشاف هو استنتاج يماثل تماماً الاستنتاجات الفكرية أو العلمية التي تربط الظاهرة بسبب ما، انطلاقاً من وعي المسألة السببية في الوجود، لتقرر أن هناك سراً وراءها، الأمر الذي يدفع الإنسان إلى البحث عن التفاصيل في نوعية السبب الذي قد يتوصَّل إلى إدراك حقيقته، وقد لا يتوصَّل إليه، من دون أن يُفقده ذلك الشعور بوجوده.

وفي ضوء ذلك، لم يكن الغيب في المسألة الإلهية غيباً تجريدياً غارقاً في الضباب، بل هو غيب ذاتي منفتح على الوعي للمسألة الحسية في دراسته للجانب الخفي منها بشكل دقيق، وذلك بما يحوّل الغيب في الوجدان إلى ما يشبه الحضور الذي قد يكون تأثيره الداخلي، في بعض إيحاءاته، أقوى من الحسّ.

وقد يلاحظ المتدينون في هذه الدائرة، أنَّ الماديين الذين لا يؤمنون بالغيب

في المسألة الإلهية، لا يبتعدون عن الاستغراق في الغيب الحائر في مواجهة علامات الاستفهام التي تتطلَّب تفسير السرّ في سببية السبب في الظاهرة، وفي العوامل الطبيعية أو غير الطبيعية التي منحت السبب حيويته وحركيته في التأثير، فيتجمَّدون ولا يحاولون التقدم خطوةً إلى الأمام، استناداً إلى معادلات عقلية، لأنهم حصروا المعرفة في دائرة العلم، والعلم هو حصيلة التجربة التي لا مكان لها في هذه المسألة.

ولكنّ النتيجة في ذلك، هي أنهم يستشعرون وجود شيء ما في عمق الوعي، بحيث يطلّون على غيبٍ غامض حائر لا يملكون معرفة ملامحه وخفاياه، ما يجعلهم غيبيّين حائرين في مواجهة الإلهيين الذين يتحركون في الغيبية المنفتحة على المعرفة الإلهية.

وعلى أيِّ حالٍ، فإنَّ القضية المهمَّة، هي تأثير هذا الإيمان في حركة الإنسان في الحياة، وفي مواجهته لظواهرها المتحركة، فهل يقف من ذلك كله موقف المستسلم الحائر الذي يهرب من المواجهة ويبتعد عن التحرك معها، أو يقف وقفة الوجود الفاعل الحيّ الذي يستشعر المسؤولية العميقة في ملاحقة كل الجزئيات والكليات المتصلة بالكون من حوله، في خطة مدروسة تجعل لكل طاقةٍ من طاقاته دوراً في الحركة والمسؤولية، ليكون الإيمان انطلاقةً في الفعل بدلاً من أن يكون حيرة في الفراغ؟

ربما يطرح البعض الفكرة في الفرضية الأولى في السؤال، لأن الفكرة الدينية تعني الاستسلام المطلق للقوّة الإلهية الغيبية القادرة القاهرة المهيمنة على كل شيء، فلا يملك أي موجود أمامها شيئاً، ما يعني أن الإنسان ينطلق في معنى وجوده من موقع الإحساس بالعجز الكلي الذي لا يملك معه لنفسه ضُرّاً ولا نفعاً إلاّ بالله، فليس له وجود أصيل، بل هناك وجودٌ هامشيّ لا فاعلية له، خصوصاً أن الدين يقرّر أن الفعل الإنساني ليس فعل الإنسان بذاته، بل هو فعل الله، كما جاء في الآية الكريمة: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: 17] ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: 30]، أو في الكلمة المأثورة: «لا حول ولا قوة إلاّ بالله».

ويتابع أصحاب هذا المنطق، فيلاحظون أن حركة الإنسان في الحياة تابعة

لقوّة الإحساس بقيمة وجوده، وبأصالة ذاته، فكلّما تعاظم هذا الإحساس في وعيه، ازدادت حيويته في حركته، وانطلق إنتاجه في واقعه، أمّا إذا ضعف هذا الشعور، وتبدَّل إلى شعور مضادٍّ يختزن الهامشية والتبعية والدونيّة، فإنه ينعكس سلباً على كلِّ أوضاعه، في إيحاء دائم بالشلل والعجز والسقوط.

وربما كان هذا الجوُّ الداخلي الذي تصنعه العقيدة الإلهية الغيبية، بحسب هذا الطرح، هو المسؤول عن التخلّف الذي تعيشه المجتمعات الدينية في جمودها وابتعادها عن حركة التطور، وبالتالي عن واقع التنمية في المستوى الاقتصادي والثقافي والاجتماعي، انطلاقاً من الانتظار الدائم لحركة الغيب في حركة الوجود، ومن حالة الانفتاح الضبابي الذي يرى أن القضاء والقدر هو الذي يوحي للناس بأن حاضرهم ومستقبلهم مكتوب في الغيب، فلا حرية لهم في اختيار مصيرهم، ولا قدرة لهم على تجاوز أوضاعهم المقدّرة لهم، تماماً كما هي الورقة في مهبِّ الريح، أو الخشبة في مجرى التيار.

الإنسان خليفة الله

في المقابل، يلاحظ المتدينون، أن المسألة في بُعدها العقيدي، لا تختزن مثل هذه النتائج، بل ربما توحي بالعكس، لتكون النتائج إيجابيةً على صعيد الحركة والتطور والتنمية، لأن قضية القوة الإلهية المطلقة القادرة القاهرة المهيمنة على كل شيء، في مقابل العجز الإنساني المطلق، لا تعني إلغاءً للإرادة الإنسانية، ولا مصادرةً للفعل الإراديّ، بل تعني - بدلاً من ذلك - انفتاحاً على عمق القوَّة في الإرادة، وانطلاقاً في تقوية عنصر الاختيار في الفعل، لأنَّ الله لا يصادر قوَّة خلقه، ولا يلغي إحساسهم بإنسانيّتهم، كما يفعل البشر المسيطرون الذين يملكون القوة المهيمنة على الناس، وذلك لأنَّ الله هو مصدر القوة، كما هو مصدر الوجود، ما يعني أن الانفتاح عليه يمثِّل الانفتاح على القوة التي لا تقف عند حدّ، ولذلك فإن عطاءها لا يتوقف عند مدًى معين، بل يمتدُّ ما امتدت المشيئة الإلهية، الأمر الذي يجعل الوعي الإنساني منطلقاً في آفاق القوة، بحيث ينتقل من أفق محدودٍ إلى أفقٍ واسع تبعاً للقدرة الإلهية. والأهم من ذلك، أنّ هذه العقيدة تربِّي في الإنسان الشعور بأن يطوّر قوته وينميها، على أساس أنه لا

يخضع لأي قوةٍ كونية أخرى إلاَّ بمقدار ما تضغط به القوانين الطبيعية على الموجودات في دائرتها، في الوقت الذي يثير الدين الفكرة التي تؤكِّد تسخير الكون كله للإنسان، وتدفعه إلى تحريك طاقاته لخدمة الحياة من حوله، وللوصول إلى أهدافه الكبرى في الوجود، في أسلوب إيحائيّ، بأنَّ قوته الذاتية المنفتحة على الإمداد الإلهي، تتيح له أن يندفع في عملية إدارة شؤون الكون من حوله، من دون أي مشكلة أو عجز ضاغط، إلاّ في ما تثيره حركة القوة من المشاكل الطبيعية التي تفرضها الأمور العامة في مفردات الواقع.

حتى إنَّ الضعف الطارئ أو الطبيعي، لا يمثل القضاء والقدر الذي ينسحق الإنسان تحته، لأن الله هيّأ له الإمكانات التي يستطيع تحريكها لتنمية عناصر القوة من جديد، كما أن إيحاءات الإيمان بالله، تثير في داخله الشعور بأنَّ اللّجوء إلى الله في الحصول على القوة سبيله الواسع للتخلص من ضعفه.

ومن هذا المنطلق، فإنَّ القوة الإلهية القادرة - في المضمون الديني الفكري - تمثل مصدر القوة للإنسان، الدائم العطاء، الممتدّ في حياته، ولا تمثل مصدر القمع والقهر والتجميد، لأنها مصدر الوجود في الذات، وفي ما حولها وفيما بين يديها من الإمكانات التي تتلاحق باستمرار. وبذلك، فإن الذات في بُعدها الإيماني، تندفع إلى الحركة والتنامي والتطوّر في خطّ المسؤولية المرتكزة على القوة التي وهبها الله للإنسان، بحيث كانت القوة والمسؤولية تتحركان في اتجاه واحدٍ، فإن الإنسان يكون مسؤولاً بمقدار ما يكون قوياً، كما أن القوة في أبعادها، تخضع للإرادة الإنسانية في مسؤوليتها عن صنع القوة وتطويرها، لتتنامى مسؤوليته في الدائرة الكونية في الحياة.

وقد يُثار في هذا الصدد، إن الدين يبدد قيمة الإنسان بنفسه، من خلال إشعار الإنسان المؤمن بهامشية وجوده إزاء الله، وبأن ما يملكه من طاقات وقدرات إنما تنبع من الله، وهي عطاء من مصدر الوجود، لكن هذه النظرة تماثل تماماً مفهوم الطبيعة التي تنتج الوجود الإنساني في نظر الماديين الذي يتحرَّكون في أسرار الغموض الكوني، عندما يتحدثون عن سرّ الوجود الإنساني في كلماتٍ مبهمةٍ، توحي، في أكثر من معنًى، بالوجود الهامشيّ أمام سيطرة العناصر الأساسية التي يختزنها النظام الكوني في مسألة الوجود، باعتبار القوَّة التي تمنحه

قوة الحياة، وتمدّه - من خلال قوانينها المودعة في ذاتياتها - بالاستمرار والنموّ في رحلة الحياة.

لكن هذا الشعور الإيماني بضآلة الوجود الإنساني أمام الله، لا تمنع الإنسان من الإحساس بأصالته وكرامته وقوته، لأن الدين لا يوحي للإنسان بالضَّعف أمام الكون، فهو خليفة الله في الأرض، على هدى قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]، فهو لا يشعر بالضعف إلا أمام الله، باعتباره القوة التي هي سرّ وجوده، تماماً كما يضعف المادي أمام قوة مفروضةٍ تؤثر على وجوده، وفي المقابل ربما نجد الإحساس الإيماني بالقوة، للمؤمن، أعمق وأقوى من إحساس المادي بها، لأن المؤمن يحسّ بوجود قوة عاقلة حكيمة قادرةٍ رحيمة ترعى الإنسان والكون والحياة في عملية تكاملٍ وانسجامٍ في ما أودعته في كل هذه الموجودات من سننٍ وقوانين، بحيث يشعر معه الإنسان بأنه يملك القوة الهائلة التي يمنحها للكون من حوله في حركته فيه، كما أنه يأخذ من الكون والحياة قوّةً جديدة، من خلال وسائل العطاء الكوني والإرادة الذاتية للإنسان، بينما يفكّر المادي بمفهوم الصراع مع الكون والحياة، وبالسقوط أمام القوى الهائلة الضاغطة في الوجود، من دون أن يملك أية فرصة للخلاص، في ما هناك الكثير من الفرص التي يملكها المؤمن في إحساسه، عندما يتطلع إلى الله القادر على كل شيء، الرحيم بعباده، الذي يجيب المضطر ويكشف السوء وينجيه من ظلمات البرّ والبحر.

فأين هو الشعور بالضَّعف والعجز والدونيّة؟ وكيف يلتقي هذا الشعور مع الإحساس الإيماني بأنَّ الإنسان يستطيع أن يصل إلى مستوى القدرة على الخلق بإذن الله، كما جاء في قصة عيسى(ع) فيما حكاه الله عنه في قوله تعالى: ﴿أَنِّيٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَأُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ وَأُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: 49].

فإنَّ القدرة الإنسانية ـ في عيسى(ع) ـ، ارتفعت بفعل قدرة الله إلى المستوى الذي تجاوزت فيه الحدود الطبيعية للقدرة العادية. وإذا كان الله هو الذي أعطى القدرة، فإن الملحوظ أنها لم تبتعد عن أن تكون قدرة الإنسان الذي لم يخرج عن حدود إنسانيته عندما قام بهذه الأمور بإذن الله.

وإذا كانت المعجزة هي التي فرضت ذلك، فإنها تحمل معنى إيحائياً، بأن الانفتاح على قدرة الله قد يهيئ له ما يشبه ذلك في مجال آخر، على أساس ما قد تقتضيه حكمة الله في الوجود، ما يعني أن مدى القدرة الإنسانية - في المسألة الإيمانية الإيحائية - هو مدى القدرة الإلهية فيما يمكن أن يتطلبه الإنسان منها بإذن الله، فأين يكون موقع الإحساس بالعجز والدونية في هذا المجال؟

كيف نفهم القضاء والقدر؟

أمّا الحديث عن القضاء والقدر، فهو حديث التخطيط الإلهي في هندسة الحركة الكونية التي يتحرك الوجود الإنساني معها، بالوسائل التي يملكها في ذاته، وفي المعطيات التي تعيش في دائرته، بحيث انطلق تخطيط الحركة على خطِّ تخطيط الوجود، في نطاق الأسباب التي تنتج المسبّبات، فلا يكون القضاء والقدر مجرد عنوانٍ طائرٍ في الفراغ لا يرتكز على أساسٍ في عملية التكامل الوجودي، بل هو جزءٌ من نظامٍ كاملٍ خاضعٍ لحكمة الله وفق حركة إرادته في مواقع قدرته.

ولم تكن الإرادة الإنسانية بعيدةً عن مواقع القضاء والقدر، بل هي مرتبطةٌ بها ارتباط السبب بالمسبِّب، فالإنسان هو الذي يصنع قضاءه وقدره بإذن الله، فيما ركّبه فيه من العناصر التي تنتج أحداث الحياة في المجال الخاص والعام، إضافةً إلى العناصر الموجودة في الظواهر الكونية، بحيث تتكامل الإرادة الإنسانية مع النظام الكوني في عملية تكوين الأحداث. وإذا كان الإنسان يخضع للمفردات الكونية في الوجود بفعل ارتباطه بها، فإنَّ هذه المفردات خاضعة للإرادة الإنسانية بقدر ارتباطها بالإنسان في مواقع الفعل، كما أنهما خاضعان للأسباب المنتشرة في أنحاء الوجود في عملية النظام الكوني، فأين هي الغيبية والقهر والانسحاق في ذلك كله؟ وما هو الفرق بين القضاء والقدر كمفهومين متصلين بالعوامل الطبيعية والقوانين الكونية والإرادة الإنسانية، وبين الحتمية التي تفرضها طبيعة الوجود في القوانين العامة التي تحكم حركة الإنسان في إرادته وقوته وفعله، في ما يعبِّر به الماديون؟ وهل الحتمية مسألة اختيار وحريّة وأصالة في المعنى الوجودي للإنسان؟

أما حكاية التخلُّف في المجتمعات الدينية، فإنها كحكاية التخلف في المجتمعات غير الدينية، لم تنطلق من أصالة المفهوم الديني في نفس الإنسان، بل انطلقت من إساءة استيعاب حركته في الوعي، أو من الانحراف والابتعاد عنه بفعل العوامل الطارئة التي قد تشوّه الفكر وتربك الشعور وتسقط الإرادة.

وربما كانت فكرة القضاء والقدر، حتى في مفهوم التخلّف، عنصراً إيجابياً في صلابة الموقف أمام التحدّيات القوية والضغوط القاسية، عندما كانت توحي للإنسان بالاندفاع، على قاعدة ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا﴾، فلا يبقى هناك أيُّ مجال للضَّعف في الموقف، أو الاهتزاز في الموقع.

وفي هذا الجوِّ الفكريّ الذي يؤكِّد جو الحرية الإنسانية في الإرادة في داخل النظام الكوني، كيف يمكن أن يتحدث الناس عن الجمود والتخلف بدلاً من أن يتحدثوا عن التطور والتنمية؟ لأن حركة الوجود الإرادية، هي من صنع الإنسان في حركته الفاعلة التي تملك كل إمكانات الاندفاع والتطوير والإبداع، تماماً كما هي الشمس في إنتاجها المستمر للنور والدفء والحرارة، وكما هي الينابيع في تفجُّرها بالماء الذي يعطي الحياة والنموّ، فكما كانت بإذن الله حركة في التنمية الوجودية، كانت الإرادة الإنسانية بإذن الله حركة في التنمية العملية الحياتية.

ولكنَّ مشكلة الكثيرين من النَّاس، أنهم يستغرقون في الواقع المتخلِّف من حولهم عندما يتحدَّثون عن العناوين الكبيرة التي قد تكون واجهاتٍ للواقع من دون أن تكون حركة واعيةً في العمق الإنساني في حركة الحياة، ولا يستغرقون في الحقائق الأصيلة للقضايا الفكرية والعملية في مصادرها الأصيلة في الوحي والفكر والواقع.

الإسلام ومواكبة الزمن

القرآن وعصر النـــزول:

القرآن هو كتاب الله، الذي ينفتح على الإنسان كلّه وعلى الزمن كلّه، سواء في المفاهيم والتشريعات أو في المناهج العامة المتصلة بحركة الإنسان في الحياة، فلا نستطيع النظر إلى القرآن ككتاب يؤرّخ لمرحلته لتكون مفاهيمه في حجم تلك المرحلة. غير أنّنا نستطيع أن ندرس في القرآن الذهنية المعاصرة لعصر النزول، ونتلمس المنهج الذي كان يسيطر على ذهنية النّاس وسلوكهم، وهذا ما نلاحظه في الأساليب التي واجه بها المشركون دعوة الإسلام مع النبيّ ﷺ، فنحن نلتقي بالأسلوب اللاعقلاني لكي نفهم أنَّ المجتمع لم يكن مجتمعاً عقلانياً، بل كان مجتمعاً يرتكز على الحميّة والانفعالات، كما أنَّنا في الوقت نفسه نعرف أنَّه كان مجتمعاً تقليدياً يقدّس الماضي في كلّ أفكاره وعاداته وتقاليده.

وربَّما نستوحي من بعض التشريعات المتصلة بتداول حركة المال سمات العلاقات الاقتصادية، علماً أنَّ هذه التشريعات لم تأت لمعالجة هذه الحالات كحالات محصورة في ظرفها، ولكن كنموذج لحالات المستقبل. إنَّنا نستطيع أن نحصل من القرآن الكريم على ثقافة ميدانية في مستوى ذلك العصر، بحيث نتمثل في الصورة الإسلامية التي يرسمها القرآن عن ذهنية النّاس في ذلك الزمن ومنهجهم وأسلوبهم في الصراع والمواجهة.

بين العام والخاص

أما مفردات الخطاب القرآنية، فإنَّها تمثل نماذج للفكرة العامة، ورغم أنَّ الآيات كانت تنزل في مناسبات خاصة، إلاّ أنَّها لا تنحصر في خصوصيتها بالشخص أو الزمن أو المكان، بل إنَّها تنطلق في عناصرها الحيوية التي تتجاوز كلّ هذه الخصوصيات، فمثلاً عندما ندرس مسألة «الإفك» والتي كانت تعبّر عن مشكلة عاشها النبيّ ﷺ بعد اتهام إحدى زوجاته بالزنى من قبل بعض النّاس، فقد نلاحظ أنَّها قضية خاصة، لأنَّها قضية النبيّ في بيته وزوجته، ولكنَّه تحدث عن الإفك وعن اتهام المحصنات، فتجاوز المسألة الخاصة ليقدمها كنموذج للكلام اللامسؤول الذي يمكن أن يوجهه إنسان ضد أي رجل أو امرأة فيما لا يملك عليه أية حجة، ليشير من ثمّ إلى أسلوب مواجهة هذه الإشاعات والتحفظ على إثارتها.

وهكذا نجد أنَّ القرآن الكريم أثار قضية زوجة النبي ﷺ، وهو ما يدفعنا إلى القول بأن ليس هناك أيّ مورد من الموارد يمكن حصره في مناسبته الخاصة، أو في خصوصياته الجزئية.

وحتى عندما نسمع قول الله سبحانه وتعالى: ﴿لَّا تَجْعَلُوا۟ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُم بَعْضًا﴾ [النور: 63] فإنَّنا نستوحي منها بأنَّها ليست مسألة مختصة بالنبيّ، بل تتجاوزه إلى كلّ موقع قيادي لا بُدَّ أن يمارس النّاس في إطاره أسلوباً يوحي بالاحترام، بما يمكن أن يحقق نتائج إيجابية للعلاقة بين القائد والنّاس الآخرين. ولا شك أنَّ هذا النوع من الاستقراء للقضايا التي أثارها القرآن في خطابه، يسمح لنا أن نفهم ما أورده الإمام الباقر(ع) عن أنَّه لو كان ينزل في قوم جَمُدَ فيهم لمات القرآن، ولكنَّه يجري مجرى الليل والنهار ومجرى الشمس والقمر، مما يدل على أنَّ القرآن يملك حركيةً في مدى الزمن وواقع المجتمعات.

وفي هذا السياق فإنّه من الطبيعي أنَّ كلّ كتاب، حتى لو كان كتاباً ربانياً، يخاطب النّاس الذين ينزل عليهم بما يفهمونه، فمثلاً حين نقرأ هذه الآية: ﴿وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ﴾ [الأنفال: 60] نتوقف عند مسألة إعداد القوة في ساحات الصراع العسكري التي تحقق حالة إسقاط عنفوان

العدو، والحديث عن الخيل هنا باعتباره المظهر الحي لآلة القوة المتحركة التي تساعد على الإمساك بالعدو واللحاق به، لكنَّنا نتجاوز هذه الخصوصية التي فرضتها طبيعة حركة القوة في الواقع بقوله: ﴿تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: 60]، فنفهم أنَّ الخيل ليس لها خصوصية، وأنَّ هذه القوة الآلية أو آلية القوة، لا تمثل شيئاً في المطلق، بل تمثل الوسيلة لخلق الرعب في نفس العدو حتى يتم إسقاطه نفسياً قبل إسقاطه عسكرياً، لذلك نستطيع أن نفهم أنَّ الخاص يمثل إحدى مفردات العام وأنَّه لا يحصر العام في دائرته.

إنَّ الحياة يحكمها الخاص والعام، وهناك سننٌ تاريخية وقوانين كونية، والخصوصيات هنا تمثّل كيفية تجسد العام في الواقع، والعام يوجد من خلال خصوصيات نفرزها إلى قسمين: الأولى خصوصيات تولد وتموت لأنَّه ليس لها مماثل، والثانية خصوصيات تولد وتعطي النموذج فتصير عامّاً إلى جانب العام. لذلك نقول في هذا المجال إنَّ هذه الخصوصية تارة يمثلها «أبو جهل» أو «أبو سفيان»، وهي الخصوصية من جهة الأشخاص التي تموت، لكنَّها من جهة أخرى تستمر حيّة، فذهنية «أبو جهل» مستمرة في الزمن، لأنّها تمثَل ذهنية التمرد واللاحوار والعقدة النفسية والكبرياء، إذاً ليس معنى سحب العام من النموذج أن يتم التنكر للخاص، فالعام لا يستطيع أن يكون إلاّ خاصاً، والمنهجية المطلوبة هي أن نأخذ المبدأ ونترك الحالة التي تموت، وبعبارة أخرى أن نأخذ من الواقع ما يبقى ويتحرك مع الزمن ويتمظهر في أكثر من شكل ونترك ما يموت. والقرآن يؤكد على هذا المعنى: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ﴾ [البقرة: 134] ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: 2].

وقفة مع مصطلح «تاريخية النص»

إنّنا لا ننكر تاريخية الحركة الإنسانية، لأنَّ التاريخ عبارة عن حركة الإنسان ضمن ظروفه، إذ لا يمكن فصل التاريخ عن الإنسان وبالعكس، لذا فإنَّ مسألة الوعي التاريخي في حركة الإنسان ومدى تمثله لما يطرح عليه من أفكار ورسالات، هي مسألة جدّ واقعية لا يمكن التنكر لها، لكنَّنا عندما نريد أن نخضع النص لسياق التاريخ، فعلينا أن نحدد الموضوع بشكل دقيق، لأنَّ هناك

فرقاً بين القول إنَّ القرآن كان خارج نطاق الزمن وخارج النطاق الإنساني وليس له أية علاقة بالإنسان الذي عاش في زمنه، وبين القول بأنَّ القرآن انطلق في مفردات هذا الإنسان وفي أجوائه ولكن من أجل الخروج من الخاص إلى العام.

ومن الواضح أنَّ هذه النظرة لا يختص بها القرآن، بل نعتقد أنَّ الفكر الإنساني يخضع لذلك، ولكنَّ الفكر الإنساني ينطلق بحسب طبيعته من ظروف الإنسان الذاتية والتاريخية، بينما المنهج القرآني لا ينطلق من خلال ذلك، لأنَّه كلام الله، وكلام الله لم ينطلق من الفراغ بل انطلق من الواقع، ولم يكن الواقع هو الأساس، بل إنَّه كان يتحرك مع الواقع ويصوره لنا ليخرجه من دائرته الزمنية، ليجعل منه مواكباً للمسار التاريخي في مدى الزمن، بدل أن يواكب سياقاً تاريخياً في داخل المرحلة الزمنية الخاصة. وفي ضوء هذا فإنَّنا نفهم النص القرآني من خلال معطياتنا، لأنَّ كلّ جيل يفهم القرآن من خلال المعطيات الثقافية التي يمتلكها، تماماً كما هو الحال مع أي نص من النصوص الأدبية أو الفكرية، مما يعني أنَّ المؤثرات التاريخية في الجانب الثقافي أو السياسي أو النفسي تبسط ظلالها على فهم القرآن، على أنَّ ما ننكره هو كون القرآن نتاج الواقع بحيث يخضع لمعطياته التي يمكن أن يتمثل فيها الخطأ أو الصواب، أو أن يكون محصوراً في دوائر الواقع الضيّقة.

لقد عالج القرآن واقع النّاس في تلك المرحلة من دون أن يتجمد في إطار المرحلة التاريخية ويستغرق في خصوصيات الواقع آنذاك، بل أخرجها من الدائرة الذاتية إلى الدائرة الإنسانية، وهذا الذي يميز القرآن الذي لم ينزل في صحراء فارغة بل في أرض مليئة بالتعقيدات، ودخل في عمقها وتحرك في كلّ مواقعها وآفاقها، ولكنَّه تجاوزها لأنَّه كان يريد أن ينقل النموذج ويقدم الفكرة أو الحل ليتحرك في كلّ زمان ومكان، ونحن نعرف أنَّ حركية الإنسان في التاريخ تخضع لهذا القانون أو لهذا المنهج القرآني.

من هنا، نستطيع القول إنَّ التشريع، سواء كان تشريع الفكر أو الشريعة، لا يمكن حصره في دائرة خاصة، بل يمكن الانفتاح به على كلّ نماذجه الموجودة في الزمن، وإن كانت القضايا الخاصة جداً هي التي يمكن أن تتحرك وتموت بعد ذلك، ولهذا نقول لا يوجد شيءٌ تاريخي في المرحلة الزمنية، بمعنى أن تموت

المرحلة، بل إنَّ هناك شيئاً تاريخياً في المرحلة الزمنية يحكم الزمن كلّه عندما يتم تحويله إلى نماذج، لذلك علينا التدقيق في المصطلحات، فالمصطلح الذي يطلق الآن ويفيد أنَّ القرآن هو ابن بيئته، بمعنى أنَّه كان خاضعاً أو نتيجة لمؤثرات البيئة، يُراد به التأكيد على بشرية القرآن، لذا لا بُدّ من التدقيق في طبيعة هذه المصطلحات المطروحة، وإن كنا لا نمانع من تطويرها لتعبّر عن الحقيقة بشكل أشمل، لأنَّها إنَّما أطلقت على أساس شخصانية المصطلح في خصوصيات الفكرة.

فرض الأحكام بين المصالح والمفاسد

إنَّ حركة الحكم في دائرة الموضوعات التي تتطور في كيفها وكمّها، تتصل بالجانب التطبيقي لا بالجانب التشريعي، ويمثل الفقهاء لذلك أنَّه إذا تزاحم الواقع، ووصلنا إلى حالة دار الأمر فيها بين إنقاذ غريق أو إطفاء حريق يمكن له أن يمتد ليحرق البشر والحجر، وبين أن نتصرف تصرفاً محرّماً في ذاته كهدم جدار البيت أو الدخول في أرض مغصوبة لإنقاذ غريق، وتوقف إطفاء الحريق على إتلاف الأثاث من خراطيم المياه التي نستعملها، فهنا يقف الحكم الشرعي أو المكلّف بين حكمين: حكم يؤكد على إنقاذ الغريق وإطفاء الحريق، لأنَّ هناك أهمية كبرى تتجاوز أيّ شيء آخر، وحكمٌ شرعي يقول له العكس وإنَّه لا يجوز له إتلاف أثاث الغير أو هدم جدار بيت، وهنا يقف الإنسان بين الحكمين ليستنطق عقله، ليقول له العقل إنَّ الله قد فرض الأحكام من أجل المصالح والمفاسد التي تتصل بحياة المكلّف، ويكون المطلوب في هذه الحالة تغليب المصلحة الأهم أو درء المفسدة الأهم، ويُجمد الحكم في الدائرة الأقل أهمية لمصلحة الحكم في الدائرة الأهم.

وعلى هذا الصعيد يأتي ما ذكره الفقهاء في أنَّه إذا تترّس الكفّار في أسرى المسلمين وتوقف النصر على قتل الأسرى، فإنَّه يقع التزاحم بين النصر الذي تترتب عليه نتائج كبرى لمصلحة الواقع الإسلامي كلّه وبين قتل الأسرى المحرَّم، ويأتي رأي أهل الخبرة ليحدّد أنَّ مصلحة النصر أهم من حياة هؤلاء، وهكذا ينطلق الحكم الشرعي في مصلحة النصر ويجمّد الحكم القاضي بحرمة قتل

المسلمين، فالحكم الشرعي هنا يمكن له أن يتجمَّد للظروف الطارئة التي تجعل هذا الحكم في الموقع الأقل أهمية لمصلحة الحكم الأكثر أهمية، فيبقى الحكم مستمراً وممتداً ولكنَّه يمكن أن يجمَّد في بعض الحالات.

الأحكام وتغير الموضوعات

أمّا الحديث عن دائرة موضوع الحكم، فيتمحور حول أن الأحكام التابعة لموضوعاتها، وأنَّ الحكم قد يتعلّق بالأشياء بعناوينها الأولية ويمكن له أن يتبدل، وذلك كما نلاحظ في مسألة حكم الإباحة للأشياء، فقد يكون المباح حراماً إذا تحول إلى ضرر، لأنَّ إضرار النفس حرامٌ، فمثلاً الإنسان مسلّطٌ على التصرف في ماله، ولكن إذا فرضنا أنَّه إذا أدّى ذلك إلى الإضرار بالغير، فإنَّ سلطته على ماله تتجمَّد بتحقق عنوان الإضرار، وربَّما يحرم أيضاً القيام بتصرف معين باعتبار أنَّه يهتك حرمة المؤمن، وذلك انسجاماً مع بعض العادات والتقاليد التي تؤكد مسألة الحرمة، كما هو الحال حين لا تقف لشخص أو تصافحه، ولكن قد يتبدل هذا الزمن فيلغي هذه العادات والتقاليد فلا يرى في الجلوس أو عدم المصافحة لشخص ما هتكاً لحرمته، لذا يتبدل الحكم بالحرمة إلى الحكم بالإباحة.. وهكذا في كثير من القضايا التي يطرحها الفقهاء، كما في مسألة تشبّه الرجال بالنساء وبالعكس، فعندما تكون الملابس رجالية فإنَّه لا يجوز للنساء الظهور بها بناءً على هذا الحكم، لكن إذا تطور الوضع وأصبح هذا اللباس مشتركاً بين الرجال والنساء، فإنَّه يصبح حلالاً عند ذلك، لأنَّ الموضوع تغيّر.

وعلى هذا الخط، نقترب من الرؤية التي تعتبر أنَّ هناك بعض الأحكام الخاضعة لظرف معيّن، وليست ممتدة لانتسابها لعنوان معيّن كما في حلق اللحية الذي فُرض تحريمه بعنوان: «لا تشبهوا باليهود»[1] أو «غيروا الشيب ولا تشبهوا باليهود»[2] فإنَّ الحكم لم يتعلّق هنا بتغيير الشيب بنفسه ولم يتعلّق أيضاً بحلق اللحية بنفسها، ولكنَّه تعلّق بالتشبه باليهود، فيحرم حلق اللحية في ذلك الزمن

(1) الكافي، الكليني، ج 6 ص 531، رواية 5، دار الكتب الإسلامية.

(2) بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج 73، باب 8، ص 98، رواية 3، دار الكتب الإسلامية.

باعتبار انطلاق هذا العنوان من الحكم الولايتي، كذلك الأمر بالنسبة إلى الزي، فعندما يكثر عدد المسلمين ويتحوّل اليهود إلى أقلية، لا يصبح ارتداء هذا الزي مشكلة، لأنَّه يصبح زيّاً إسلامياً، وبالتالي لا يبقى هناك مجالٌ للحكم، لأنَّ الموضوع قد تغيّر، وهذا ما عبّر عنه الإمام عليّ في ما ورد في نهج البلاغة: «سئل(ع) عن قول الرسول ﷺ: غيّروا الشَّيب، ولا تشبَّهوا باليهود فقال(ع): إنَّما قال (صلى الله عليه وآله وسلم) ذلك والدِّين قلٌّ، أمّا وقد اتسع نطاقه، وضرب بجرانه، فامرؤٌ وما اختار»[1]، وهنا يتبدل الحكم بتبدل الموضوع، فقضية حركية الحكم الشرعي في نطاق الزمان والمكان تدور مدار تغيّر المصلحة والمفسدة ومدار تغيّر الموضوع.

في المقابل، إذا وردت أحكامٌ مطلقة مثل عدم الصوم في السفر أو قصر الصلاة في السفر، فإنَّه لا بُدَّ من استنطاق النص، من خلال التساؤل أنَّه هل أنَّ ورود النص هو لتأكيد الحكم بلحاظ حالة الجهد والتعب والضرر التي يتعرض لها المكلف، أم أنَّه انطلق لتسهيل العبادة على المكلّف بشكل مطلق، باعتبار أنَّ طبيعة السفر تستوجب التغيير وعدم الاستقرار، فإذا استفدنا من النصوص الواردة في هذا المقام أنَّ المسألة ليست متصلة بعالم التعب والجهد، فعلينا إطلاق هذا الحكم في مدى الزمن حتى لو تحول السفر إلى ما يشبه الحضر، لأنَّ مثل هذه الأحكام جارية على الخط القانوني، وهو ما يسمى التعبّد ومن قبيل التعليمات القانونية المحددة، أمّا إذا استفدنا من ذلك أنَّ الملاك يلحظ الجهد والتعب الذي يتحمله المسافر، فمن الطبيعي أنَّه لا بُدَّ أن يتغيّر هذا الحكم بعد تطور وسائل النقل أو طبيعة الأوضاع التي يعيشها المسافر، وقد ورد في بعض الأحاديث عن رسول الله ﷺ: «إنَّ الله تبارك وتعالى أهدى إلى أمتي هدية لم يهدها إلى أحد من الأمم تكرمة من الله عزَّ وجلّ لنا، قالوا: يا رسول الله وما ذلك؟ قال: الإفطار وتقصير الصلاة في السفر، فمن لم يفعل فقد ردّ على الله هديته»[2].

(1) نهج البلاغة والمعجم المفهرس لألفاظه، الإمام عليّ بن أبي طالب، قصار الحكم 17، ص 457، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الأولى، 1410 هـ، 1990م.

(2) مستدرك الوسائل، الطبرسي، ج 6، باب 16، ص 541، رواية 7463، دار الكتب الإسلامية.

يُستفاد مما سبق أنَّ هذه الأحكام في طبيعتها تتصل بمسألة التخفيف، بلحاظ طبيعة السفر الذي يفقد الإنسان استقراره بشكل نوعي حتى لو كان مرتاحاً فيه، إذاً لا بُدَّ من دراسة النص في هذا المجال، لنعرف هل الأحكام القرآنية انطلقت من عنوان متغيّر أم غير ذلك؟

وقفة مع أحكام الحدود

وعند دراسة الأحكام المتعلّقة بقطع يد السارق ورجم الزاني، وتناول طبيعتها، فإننا نرى أن الدعوة إلى إلغائها أو استبدالها بوسائل أخرى، تعود إلى وقوعنا تحت تأثير بعض النظريات التي تنظر إلى هذه الوسائل الشرعية نظرةً تقترب من الاتهام بالوحشية، لأنَّها تتصور إنساناً تقطع يده، أو متعرضاً للجلد، أو الرجم والإعدام، الأمر الذي يجعل المجتمع مشلولاً وعاجزاً إذا طبقت هذه الأحكام.

على أنَّ دراسة المسائل في عمق التشريع الإسلامي تجعلنا نؤكد أنَّ المسألة تتحرك في دائرة ضيقة وبشروط صعبة تجعل من العقوبات عاملاً وقائياً أكثر مما هي عاملٌ فعلي، لأنَّ مسألة الزنى لا تثبت إلاّ بأربعة شهود يشهدون العملية الجنسية بكاملها، وهذا مما لا يتوفر واقعاً، أو أن يُقرّ الزاني بفعله أربع مرات، مما يجعل القضية أقرب إلى الجانب الوقائي منه إلى الجانب الفعلي، أمّا مسألة السرقة فلا تتعلّق إلاّ بما في الحرز، بحيث تكون الأشياء مخبأة، وأمّا سرقة الأشياء الظاهرة البارزة، فليس حكمها حكماً مماثلاً، وهكذا بالنسبة إلى الإعدام إذا ثبت القتل بالعمد.

إنَّ وجهة نظر الإسلام في هذه القضايا تدفعنا لندرس أسباب العقوبة، ففي كلّ أنحاء العالم وعلى مدى التاريخ، شرَّعت العقوبات، سواء كان التشريع دينياً أو وضعياً، من أجل ردع المجرم عن جرمه، لذلك يحاول الإسلام معالجة المسألة بأسلوب يصدم الواقع، بحيث يهزّ أعماق واقع الجريمة في المجتمع، وذلك من خلال إظهار الجريمة بمظهرٍ متحرك في المجتمع من خلال قطع اليد، أو بمظهرٍ عنيفٍ كالجلد والرجم وما إلى ذلك، مما يجعل المجتمع في حالة

خوفٍ من حركة الجريمة في الواقع، وللتأكيد على العنصر الوقائي في تشريع العقوبات، نشير في هذا المجال إلى قاعدة إسلامية تقول: «ادرأوا الحدود بالشبهات»[1]، فإذا أثيرت شبهة معينة تمنع من الوضوح القطعي، فإنَّ الحدّ يتوقف، هذا فضلاً عما يجب أن تلحظه الشريعة حين تحديد العقوبة، كالأخذ في الاعتبار في مسألة السرقة الظروف الاقتصادية للسارق، إذ لا حكم على السارق الذي أوقعته ظروفه المأسوية في حالة اضطرار وحرج بسبب جوع أطفاله مثلاً... وهكذا ربَّما يجد الإنسان في بعض التفاصيل الفقهية بعض الصلاحيات للحاكم الشرعي في التخفيف من هذا الحد أو ذاك بوجود بعض الموانع من إجراء الحد، لذلك فبدراسة المسألة في هذا الإطار، نتعاطى مع الموضوع بذهنية المصلحة العامة للنظام العام، وعند ذلك تجرى المقارنة بين مسألة قطع يد السارق أو عقوبة زانٍ وبين مصلحة المجتمع في حفظ الأمن والأموال والأعراض.

أمّا بالنسبة إلى عقوبة الإعدام، فقد يطرح بعض النّاس أنَّ الإعدام هو من المسائل التي تضيف إلى الجريمة جريمة أخرى، لكنَّ المسألة عالجها القرآن الكريم تحت عنوان: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِي ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾﴾ [البقرة: 179] باعتبار أن القصاص يردع، والواقع أنَّ القصاص قد يحدث بطريقة غير مدروسة ومتوازنة، مما يبقي أسس الجريمة موجوداً في المجتمع، ولكنَّ المجتمعات التي تتعامل بالقصاص الشرعي تتدنى فيها الجريمة مقارنة بالمجتمعات التي تعاقب بالسجن، ولعلّنا نعتقد أنَّ العذاب الذي يتعذبه الإنسان في السجن مدى الحياة، خاصة إذا كان مع الأشغال الشاقة، هو أصعب من عملية الإعدام، ونحن الآن لسنا في مجال تفاصيل الدفاع عن هذا الحد أو ذاك، لكنَّ المشكلة أنَّ الذين يتحدثون عن مسألة حقوق الإنسان، يُغلّبون جانب المأساة الفردية على جانب أمن الناس وحياتهم.

ومن جهة ثانية، فإنَّ العقوبات في الإسلام لم توضع لها عناوين تحدد مداها الزمني، كما أنَّ طبيعة الأسس التي ارتكزت عليها في الحفاظ على سلامة

(1) الفقيه، الصدوق، ج 4، باب 2، ص 74، رواية 5146، دار الكتب الإسلامية.

المجتمع وأمنه في الجوانب المالية وغيرها، ربّما تجعل هذه التشريعات دائمة، أمّا أسلوب حكم الإعدام فيمكن أن تتطور وسائله، باعتبار أنَّه لم يكن هناك نصٌّ خاصٌّ بالموضوع، وهذا يعود إلى اجتهاد المجتهد وإباحته استخدام وسائل جديدة.

على أنَّ الاستغراق في التفكير حول أنَّ حكماً ما يعطي صورة مسيئة أو حسنة عن الإسلام، يؤدي إلى انحراف عن منهج التفكير الإسلامي، لأنَّ المسألة هي أنَّ العالم، وفق بعض المعايير، قد يصف حالة ما بأنَّها متخلفة، وعلينا ألاّ نخضع لأحكامه، لأنَّنا لو فعلنا فسنتخلى بشكل تدريجي عن الإسلام، فعندما يكون الإنسان صاحب فكر ويقتنع بهذا الفكر، فليست المسألة كيفية نظر الآخرين له، بل هي في كيفية عناصر الاقتناع بذلك. ورغم ذلك فإنَّه إذا أدّى تنفيذ بعض الأحكام إلى مستوى من الخطورة على الإسلام نفسه، بحيث إنَّها قد تؤدي إلى انحسار المسلمين عن الإسلام، فإن المسألة تصبح مختلفة، إذ ما بين تجميد حكم معيّن شرعي في نطاق العقوبات وغيرها، وبين تجميد الإسلام نفسه، تدخل القضية في نطاق مبدأ التزاحم، ما يتطلب تجميد بعض الأحكام الإسلامية لمصلحة الخط العام.

حيوية الاجتهاد الإسلامي:

إنَّ مناهج القياس والمصالح المرسلة عند أهل السنّة، أو أسلوب الملاك والمناط عند الشيعة، هي مسائل لم تتصل بطبيعة دائرة النص، بل اتصلت بالدائرة الأخرى، أي التي لم يرد فيها نصٌّ على مستوى التشريع، أو التي ورد فيها التشريع ولكنَّه دخل في دائرة التزاحم على مستوى التفريق والامتثال، وهنا تنطلق المسألة القاعدية في كيفية استيحاء حكم شرعي من النص لما يلتقي معه أو يماثله في الملاك، بقطع النظر عن صحة هذه القاعدة.

ويبقى هناك جانب آخر، وهو أنَّ النصوص التشريعية أو الدينية واردة على مستوى الظواهر، ومن الطبيعي أنَّ الظاهر يفسح المجال للاحتمال الآخر، ولذلك فإنَّ حركية النص قد تنفتح على الاحتمال الآخر الذي هو خلاف الظاهر إذا استطاع المجتهد إيجاد دليل لهذا الاحتمال المخالف للظاهر، كما هي اللغة

العربية التي تحمل على الحقيقة ما دام ليس هناك قرينة على خلافها، فإذا وجدت هناك قرينة على خلاف الحقيقة تتناسب مع طبيعة الخطوط التعبيرية في اللغة العربية، فيمكننا التأويل وحمل اللفظ على المجاز، لذلك فإنَّ حيوية الاجتهاد الإسلامي التي توحي بتغير الأحكام بين مرحلة وأخرى، يعود سببها إلى تطور أفهام المجتهدين، فرُبّ مجتهد حملته خصوصيات ثقافته في فهم النص إلى الالتفات إلى معانٍ لم ينتبه إليها الآخر، فهذا ما يمكن أن يحرك ما يسمى تطوراً، وهو ليس تغيّراً للأحكام، وإنَّما تغير في اجتهادات المجتهدين، تماماً كما هي النظريات التي تختلف في فهم نص معيّن، أو في فهم واقع معيّن.

إن هذه الحيوية، في اعتقادي، جعلت الإسلام أو الاجتهاد الإسلامي يحقق الكثير من النتائج الإيجابية في مدى الزمن. وإذ نحن اليوم في عصر متنوع ومختلف عن كلّ العصور السابقة، ويحمل الكثير من القضايا والحاجات والتنظيمات الجديدة، فإن الفقهاء إذا تعاملوا مع هذه الحاجات أو التنظيمات أو القضايا واستوعبوها، سيمدون الاجتهاد بحيوية جديدة، إن في التعامل الاجتهادي مع حركية النص، أو مع القواعد المستوحاة من النص، أو ما يسمى روح النص، وإذا ارتكز ذلك على أسس قاعدية مقبولة لدى أهل اللسان أو ما أشبه ذلك، ما يمكن أن يحرك الإسلام في كلّ حاجات الإنسان المستقبلية، فقضية الإسلام فيما قد يُثار أمامه من عناوين القصور والتخلّف ليست قضية الإسلام في نفسه ولكن قضية المجتهدين الذين لم يملكوا سعة الأفق على مستوى الثقافة الإسلامية، ولا على مستوى الثقافة المطلقة في فهم أحكام الإسلام وقضاياه ومفاهيمه.

الربا كمثال في الواقع المعاصر

لقد افترض البعض أنَّ الربا يحصل في موقع الحاجة إلى الصدقة لذلك حصره في دائرة كون المرابي غنياً وكون المدين مستقرضاً فقيراً، ولذلك اعتبر من خلال استدلاله بآية الربا أنَّ مورد الربا هو مورد الحاجة، بينما في ربا المصارف قد يكون المستقرض غنياً والدائن فقيراً.

والواقع أنَّ النص مختصٌ بصورة ما إذا كان المورد هو حاجة المستقرض، ومهما كان وضعه الاقتصادي إلى المال، ويعود ذلك إلى ما تطرحه النظرية

الإسلامية في الواقع الاقتصادي، ومفادها أنَّ المال لا ينتج مالاً، بل إنَّ العمل هو الذي ينتجه، فمشكلة الربا أنَّ المال ينتج مالاً والمال لا ينتج مالاً في كلّ واقع الحياة، فحتى الإنسان عندما يكون لديه رأسمال، فإنَّ إنتاج مال جديد يضاف إلى رأس المال لا يتم إلا من خلال عمله، فلذلك لا بُدَّ من دراسة مسألة الربا في كونها تنطلق من التأكيد على مسألة الحاجة (حاجة المستقرض)، لتبقى في دائرة الموارد التي تكون فيها حاجة.

وهنا لا بدَّ أن نأخذ في الحسبان المستوى الأخلاقي من جهة، والمستوى الاقتصادي من جهة أخرى، أمّا المستوى الأخلاقي، فباعتبار أنَّ الربا عندما يصبح أسلوب الواقع الاقتصادي، فإنَّه يمنع النّاس من اصطناع الخير، لأنَّه يجعل الإنسان مادياً في علاقته مع الآخر من الناحية الاقتصادية من دون الانطلاق من القيمة؛ قيمة البذل والتضحية، أما القاعدة الاقتصادية فتقول إنّ المال لا ينتج مالاً بنفسه ولكن بالعمل، وهذا ما يستوجب وجود شراكة بين العمل وبين رأس المال، وقد أكّد الإسلام بشكل واضح جداً أنَّ العامل لا يتحمل خسارة المال إذا لم يكن متعدياً ومفرطاً، فإذا كان هناك ربحٌ، فهو مشتركٌ بينهما والخسارة على رأس المال باعتبار أنَّ العامل خسر عمله في هذا المجال، فيحصل توازنٌ في الخسارة بين هذا وذاك، فالقضية تعيش في مسألة استنطاق التشريع إلى أين يتجه، وكيف نفهم النص الذي تحدث عن مضمون التشريع؟

وهذه مشكلة عاشها المفكرون الإسلاميون حتى الآن، ولعلّ الكثير من الحالات النفسية السلبية اتجاه الكثير من الأحكام الشرعية التي أصبحت غريبة في الواقع تنطلق من هذا، حتى أنَّ بعض الإسلاميين يخجلون من بعض الأحكام الإسلامية ويحاولون التحرر منها. إنَّ الثقافة التي ينبغي للمثقف أن ينفتح من خلالها على النص هي الثقافة الإسلامية ودراسة الإسلام من خلال نصوصه وكلّ ما يتصل به في حركته التاريخية مما له علاقة بمفاهيمه وتطبيقاته كما لو لم يكن هناك تيارٌ آخر، لكن لا مانع من دراسة الواقع للمطابقة بين الإسلام والواقع، من حيث إنَّ الواقع هو موضوعٌ للإسلام، لذلك فمن الممكن جداً أن نكتشف في بعض الخطوط الجديدة بعض نقاط الضعف في اجتهادتنا وفهمنا، أمّا السقوط تحت تأثير كلّ تطور حديث في الشرق أو الغرب يتحرك من خلال خطوط

وقواعد فكرية غريبة عن الإسلام فهو أمر يؤدي بنا إلى أن نجعل الإسلام صالة عرض يمكن أن نضع فيها أيّ شيء، تماماً كالكثير من صالات العرض التي تتنوع فيها المعروضات.

هناك نقطة وهي أنَّ بعض الأنظمة المطروحة في العالم هي جزء من نظرية كاملة، فالمصارف الربوية هي جزء من الفكرة الرأسمالية، ولذلك فإنَّ مأساة الواقع الإسلامي الذي يفرض على الإنسان المسلم أن لا يكون ربوياً حتى في المجتمع الربوي هو البحث عن المخارج الفقهية الاستثنائية ليستطيع التحرك في هذا المجال، تماماً كما هو الرأسمالي عندما يعيش في مجتمع إسلامي لا يملك فيه تطوير أمواله أو استثمارها بطريقة الفائدة، فقد يلجأ إلى المضاربة الإسلامية لذلك، فالقضية لا تنطلق من قصور التشريع، ولكن من خلال وجود نظرية استطاعت بفعل عناصر القوة التي فرضتها على الواقع مصادرة كلّ الواقع لمصلحتها، لكي يعيش المسلمون في نظام غير إسلامي. من هنا فقد يكون بعض الحيل الشرعية، أو العناوين الثانوية مجرد مخرج استثنائي طارئ يُراد من خلاله إبقاء المسلم في الخط الإسلامي الضميري الذي لا يجعله يذوب في الجو العام، وما صنعه الشهيد الصدر هو ما فعله الفقهاء من قبله، وهو محاولة إعطاء هذا الواقع الربوي بعض العناوين التي يمكن أن تستخدمها المصارف للخروج من الضغط الربوي في عالم التعامل، إنَّها تماماً حالات استثنائية، لأنَّ العناوين الثانوية ليست هي القاعدة، بل هي استثناء القاعدة لحماية روح القاعدة.

إنَّ المشكلة التي نعيشها، وهي مشكلة تاريخية مع القرآن ولا تزال، وقد نتهم بالذاتية عندما نحدد ذلك هي مسألة فهم القرآن، فالمشكلة أنَّ الكثير من الفقهاء والمفسرين وضعوا منهجاً معيناً مسوّراً بكثير من الأسوار القاعدية في فهم النص، واعتبروا أنَّها تمثل المنهج الحقيقي لفهم القرآن، ولكنّي أتصور أنَّ هناك الكثير مما يمكن أن نركزه على مستوى الفهم الجديد للقرآن الذي يملك انفتاح القرآن وسعته، بحيث لانعلّبه في بعض القواعد الخاصة المحدودة من خلال مفردات ثقافية معينة، ولهذا فالطريقة الحرفية في فهم القرآن جمدته في حركته الثقافية وجعلته معلّباً في مفاهيم ومضامين معينة قد لا تتسع لحركة الحياة، وهذا ما يفرض علينا الدراسة المتحركة للمنهج في فهم القرآن وفي فهم السنة أيضاً،

لأنَّ قضية المنهجية هي قضية دقيقة لا بُدَّ لكلّ جيل من أن يدرسها بطريقة مستقلة ليدخل في المقارنة بعد ذلك مع النص، أمّا أن نتحرك في المستوى المنهجي على طريقة ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف: 23] فإنَّها تحمل السلبيات نفسها لو أنَّنا انطلقنا من خلال عقائد الآباء، لأنَّ خطورة التقليد في المنهج لا تقلّ خطورة عن التقليد في المفهوم أو العقيدة.

حول التعايش بين السلطة والأخلاق الدينية

ربما يتصوّر بعض الناس، أن السلطة لا تنفتح - في تعقيداتها وتفاصيلها - على خط الاستقامة الأخلاقية والدينية، لأنها تفرض على الإنسان أن يدخل في الكثير من الصراعات المتنوعة والحروب المختلفة، وأن يتحرك في متاهات اجتماعية وسياسية وثقافية تنحرف به عن الصراط المستقيم.

وهذا ما جعل بعض المؤمنين العارفين، من العلماء وغيرهم، يبتعدون عن تجربة السلطة وحركة السياسة، باعتبار أنهما يجران الإنسان إلى المزالق، ويؤديان به إلى الانحراف عن مواقع رضا الله.

وقد استطاع هذا التحفّظ الاحتياطي السلوكي، أن يعزل الواقع الإسلامي الملتزم في كثير من نماذجه عن ساحة الصراع في قضية الحكم والسياسة، لتكون النتيجة هي عزلة الإسلام عن حركة الحياة، واعتبار البعد عن المواقع الحادّة قيمة روحية من القيم الدينية الاجتماعية.

وأصبح الحديث عن الجهاد حديثاً عن إلقاء النفس إلى التهلكة، والحديث عن الدخول في حرب مع الكفر والضلال، جرأةً على سفك الدماء، ليكون السائرون في هذا أو ذاك من الجماعات البعيدة عن تقوى الله.

الحكم والقدرة

وإذا تحدثت مع أصحاب هذا المنطق عن مسألة تطبيق شريعة الله والحكم بما أنزله، قالوا لك: إنَّ ذلك مشروط بالقدرة، ولا قدرة لنا إلا بالوسائل الدامية التي هي من المحرمات، ولا يجوز للمؤمن أن يطيع الله من حيث يعصى.

وإذا حدثتهم عن حروب النبي ﷺ، والإمام علي(ع) والإمام الحسين(ع)، قالوا لك: لا تحدثنا عن المعصومين، فإن لهم تكاليف خاصة لا نعرفها، فهم يختلفون عنا في تكاليفهم كما يختلفون عنا في أسرارهم، وإن عصمتهم تمنعهم من الخطأ، فلا مجال للدخول في القياس معهم.

ولكننا نلاحظ خطأ هذا المنطق، لأن الله حدّ حدوداً للإنسان المسلم في حربه وسلمه، كما حدّ له حدوداً في عباداته ومعاملاته، وأراد له أن يقف عندها في سكونه وحركته، ولم يكلفه العلم بالغيب على مستوى النتائج الإيجابية أو السلبية، بل تركه يستند إلى الوسائل الفكرية العملية في اجتهاداته وخبراته، ليعرف الرشد في هذا الاتجاه، والغيّ في الاتجاه الآخر، ليتقدم في خط الرشد، وليتأخر عن خط الغيّ، لأن الله لا يريد للحياة أن تتجمَّد أمام المخاوف والتحفّظات، إلا في الحالات التي تفرض الخطة الحكيمة فيها ذلك، ولا يريد للإنسان أن يعيش في ظل الحكم العادل في مرحلة معينة، ثم ينطلق مع الحكم الظالم إلى ما قبل نهاية العالم، ولم يحكم النبي ﷺ والإمام علي(ع)، ولم يتحرك الأئمة(ع) في كل حركتهم السلبية والإيجابية، في الحكم والثورة والمعارضة، من موقع الغيب، بل من موقع الشهود والحضور، من خلال الوسائل الجاهزة بين أيديهم. وقد يقع الخطأ من خلال الخلل في التطبيق من تصرفات أتباعهم، أو قد تضطرهم الظروف الصعبة القاسية إلى ما لا يريدونه مما لا ينسجم مع الخطة الحكيمة التي تصل بهم إلى الأهداف الكبرى.

وهذا ما لاحظناه في بعض حروب النبي ﷺ، أو في بعض أوضاع المسلمين معه فيما كان يريد تأكيده، أو يخطط له، وفي تجربة الإمام علي(ع) في حروبه وفي حركة خلافته.

وإذا كان هذا الحديث عن المطلق في حركة الحق والعدل في الحرب والسلم، فإن المطلق لا واقعية له في عالم الواقع المحدود، في الحياة، فالإنسان لا يمكن أن يبلغ الغاية القصوى في كل شيء، باعتبار أن العوائق الذاتية والموضوعية تمنعه من الوصول إلى الكمال المطلق. وبذلك نستطيع أن نؤكد، أن الواقعية الإسلامية في مسألة القيمة الروحية والأخلاقية في الجوانب الفردية

والسياسية والاجتماعية والأمنية، تتحرك، في بعدها الأسمى، بالنسبة الكبرى لا بالنسبة المطلقة، لأن قيم الإنسان العامة تمثل القمم التي يصبو الإنسان إليها محاولاً بلوغها أو الدنو منها، أو التحرك نحوها، لتكون الحياة تجربة متحركة في طريق القيمة بين هبوط وصعود، وتقدم وتأخر.

ولا بد للإنسان من أن يخلص في كل عناصر التجربة، وشروط الحركة، وظروف الواقع، ووسائل المعرفة، بحيث لا يقصِّر في المقدمات عند استخلاص النتائج، فيكون معذوراً إذا أخطأ في اجتهاده في الحكم أو في الموضوع، طالما يأخذ بالقواعد التي يرتكز عليها الاجتهاد، وهذا هو الذي يضمن للحياة سلامتها في حركة القيادة، ويمنح الإسلام حيويته وحركيته واستمراره وامتداده في واقع الإنسان.

إشكالية الاستقامة والسلطة

أما مسألة إمكانية التعايش بين الاستقامة والسلطة، ومدى واقعيتها في التجربة الإنسانية، فإن الأساس فيها، هو أن الله لم يشرّع أحكامه بالطريقة المثالية البعيدة عن الواقع، بل شرّعها في منهج واقعي يتناسب مع إمكانات الإنسان وتطلعاته، ويوازن بين حركة الغريزة في ذاته، وحركة الرسالة في واقعه، فلا يكبت الغريزة ولا يهمل الرسالة. ولذلك، فإن انفتاح السلطة المسؤولة، في حدود أخلاقية المسؤولية، على الاستقامة في خطوطها الواقعية، ليس بالأمر الغريب عن السلوك الواقعي للإنسان، فإذا أمكن للتجربة الناجحة أن تقدم لنا إنساناً أميناً صادقاً في الجزئيات الصغيرة، فإن معنى ذلك أن ينجح هذا الإنسان أو غيره في تجربة الصدق والأمانة في القضايا الكبيرة، وإذا رأينا إنساناً ينكر ذاته بالتضحية ببعض غرائزه أو أطماعه أو نوازعه أو مصالحه المادية لحساب رسالته، فإن هذا برهان واضح على وجود إنسان آخر في هذا المستوى في مواجهة كل سلبيات السلطة وتعقيداتها الذاتية والموضوعية لحساب دينه وأمته.

وإذا كان الضعف الإنساني ذاتياً في وجود الإنسان، ما يؤدي به إلى أكثر من فشل في التجربة، أو انحراف في خط السير، فإن الله أعطى الإنسان الفرصة التي يستطيع فيها أن يحوّلها إلى عناصر قوة، بالمعرفة والتجربة والإرادة.

وإذا كانت الممارسة تفرض الخطأ في كثير من الأقوال والأفعال، فإن ذلك لا يلغي الفكرة، ولا يسقط التجربة، بل يدفعها إلى محاولة التصحيح، بعد مراجعة الأخطاء، وإلى دراسة الظروف الجديدة التي يشارك الإنسان في صناعتها، من أجل الوصول إلى الصواب في عملية تجاوز الخطأ.

وهذا هو الذي أراد الله للإنسان أن يأخذ به في حساب نفسه وجهادها، وفي مراقبة المسؤول وتحذيره ونصحه وأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، فلا يجد هذا المسؤول غضاضة في تنبيه الناس له على بعض الأخطاء، ولا يرى نقصاً في دعوته إلى التراجع عنها، بل قد يرتفع في وعي مسؤوليته بأن يطلب من الناس أن يراقبوه وينقدوه ويقولوا له كلمة الحق، ويشيروا عليه بخط العدل، كما جاء في حديث الإمام علي(ع) للناس في عهد خلافته عندما قال لهم:

«فلا تكلّموني بما تُكلَّم به الجبابرة، ولا تتحفّظوا مني بما يتحفّظ به عند أهل البادرة، ولا تخالطوني بالمصانعة، ولا تظنوا بي استثقالاً في حقٍ قيل لي، ولا التماس إعظام لنفسي، فإنه من استثقل الحق أن يقال له، أو العدل أن يعرض عليه، كان العمل بهما أثقلَ عليه، فلا تكفوا عن مقالة بحق أو مشورة بعدل، فإني لست بفوق أن أخطئ، ولا آمن ذلك من نفسي، إلا أن يكفي الله من نفسي ما هو أملك به مني».

وتلك هي مسألة الحكم الإسلامي العادل، والحاكم المسلم الشرعي، فإن الشرعية لا تفرض العصمة، وإن العدالة لا تمنع من الخطأ، ولكن المطلوب هو التراجع عن الخطأ عند اكتشافه، والاستقامة عند معرفة الانحراف، على هدى قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ إِذَا مَسَّهُمۡ طَٰٓئِفٞ مِّنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبۡصِرُونَ ۝٢٠١﴾ [الأعراف/ 201].

وإذا لاحظنا حديث القرآن الكريم عن الاستقامة في دعوته إليها، وحديثه عن عناصرها ونماذجها، فإننا نستفيد من ذلك، أنه حديث عن عنوان يملك الكثير من عناصر الواقعية العملية، إلى جانب الواقعية الفكرية، كما أنه يتمثل بالتجسد الإنساني في مضمونه، من خلال الناس الذين تتلقاهم الملائكة بالكرامة والترحيب، وتؤمنهم من كل خوف، وتنقل إليهم السلام من الله. وهذا ما نستوحيه من الآيات التالية:

1 - ﴿فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْاْ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿112﴾﴾ [هود/ 112].

2 - ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُواْ تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُواْ وَلَا تَحْزَنُواْ وَأَبْشِرُواْ بِٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى كُنتُمْ تُوعَدُونَ ﴿30﴾ نَحْنُ أَوْلِيَآؤُكُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِىٓ أَنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ ﴿31﴾ نُزُلًا مِّنْ غَفُورٍ رَّحِيمٍ ﴿32﴾﴾ [فصلت/ 30-32].

3 - ﴿فَلِذَٰلِكَ فَٱدْعُ ۖ وَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ ۖ﴾ [الشورى/ 15].

4 - ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿153﴾﴾ [الأنعام/ 153].

5 - ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿6﴾ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴿7﴾﴾ [الفاتحة/ 6-7].

6 - ﴿وَأَلَّوِ ٱسْتَقَٰمُواْ عَلَى ٱلطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَٰهُم مَّآءً غَدَقًا ﴿16﴾﴾ [الجن/ 16].

استقامة في مفردات الدعوة

إن هذه الآيات التي تدعو إلى الاستقامة في الدعوة، والاستقامة على خط أمر الله ونهيه، والاستقامة على الصراط المستقيم المتمثل بالقرآن وبالإسلام، والتي تحث المؤمنين لطلب الهداية من الله، والابتعاد عن خط المغضوب عليهم والضالين، وتطلب اتّباع أمر الله وترك اتباع السبل الأخرى، حتى يكونوا من المؤمنين الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا على خط التوحيد، وانسجموا مع كل مواقعه ومراحله ومفرداته... إن هذه الآيات تنفتح على الشمولية في خط الاستقامة، بحيث لا يشذ عنه أي قول أو عمل أو علاقة أو موقف أو موقع مما يتصل بحياة الإنسان الخاصة والعامة. ولعلَّ من الواضح أن الدعوة إلى التزام خط الاستقامة في كل مفردات الحياة، والحديث عن الذين يتمثلون ذلك، يوحي بقدرة الإنسان الواقعية والعملية على السير وفقه، والتحرك نحوه، وذلك في مواقع الحكم والسلطة، والحرب والسلم، والسياسة والأمن والاقتصاد، وما إلى ذلك.

وقد حدثنا الله في القرآن عن الصابرين والصادقين والموفين بعهودهم، والمحسنين والمتقين والشهداء الذين يرتفعون إلى مستوى الشهادة على أمتهم، والصديقين والصالحين، وعن المجاهدين والمهاجرين في سبيل الله، والآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر، وعن الأشدّاء على الكفار والرحماء بينهم، التائبين والراكعين والساجدين والخاشعين والقانتين والصائمين والمصلين والذاكرين الله كثيراً والحافظين لأنفسهم ولحدود الله... وأمثال هؤلاء ممن يتحركون بهذه العناوين في كل المواقع التي تتحرك فيها مسؤولياتهم في الحياة في القضايا العامة والخاصة، كما دعانا إلى اكتشاف الوسائل التي تمنحنا القوة والثبات والسير في خط القرب من الله والحصول على رضاه، بالتفكير الهادئ العميق، والمعرفة الواسعة والشاملة، والممارسة الواعية المتحركة، مما يقودنا إلى الفكرة الإسلامية الحاسمة التي تؤكد أن الحق ليس عنواناً معلقاً في الهواء، وأن العدل ليس فكرة ضائعة في المطلق، وأن القيم الأخلاقية والروحية الإنسانية ليست مجرد أفكار مثالية يستريح الإنسان إليها في الأفق التأملي الوجداني اللذيذ، من دون أن يلامس الواقع الحي، بل هي عناوين وأفكار وخطوط تتصل بمواقع الإمكانات الواقعية للقدرة الإنسانية في كل التجارب المرتبطة بالإنسان نفسه، أو بالإنسان الآخر في المسؤوليات الصغيرة والكبيرة.

وفي ضوء هذا، نستطيع أن نقرر، أن القيم الكبيرة في الإسلام ليست بعيدة عن التجربة الحية التي قد تصل إلى النتائج في بعض الظروف، كما قد تنفصل عنها في ظروف أخرى.

وإذا كان التاريخ الإنساني قد عاش الواقع السلبي المنحرف في دائرة السلطة، فإنه عاش الواقع الإيجابي المستقيم في هذه الدائرة، بالدرجة التي يمكن للواقع أن يجسدها بشكل فاعل بارز في نطاق الإمكانات المتوفرة لديه، مما لا يسمح بالقول بأن التاريخ يمثل عناوين الإسقاط للخطوط المستقيمة والمبادئ القويمة، لأن ذلك قد يكون وارداً في المسألة الكلية، ولكنه ليس وارداً في الخطوط التفصيلية المتنوعة.

الدوافع النفسية للتغيير

لقد أراد الله للواقع الإنساني أن يتمرد على كل عوامل الانحراف وأدواته بمختلف الوسائل التي تملكها حركة التغيير، ولا سيما الوسائل الفكرية منها، التي تنبعث منها الصورة الواقعية والعملية للحياة الإنسانية، في الجانب السلبي والإيجابي، فالواقع هو صورة الإنسان في الخير والشر على مستوى النتائج، الأمر الذي يجعل التغيير في صورة الحياة خاضعاً لتغيير الإنسان نفسه فكرياً وروحياً، وذلك هو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد/ 11].

﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الأنفال/ 53].

إنّ هذه القاعدة سنّة من سنن التاريخ الإنساني المتحركة داخل الوجود الإنساني في عناصره المؤثرة في الواقع، حتى أن الآلام التي تعرض للإنسان، تمثل النتيجة العميقة لأعماله، فليست مجرد قضاء وقدر مفصولين عنه، بل هي واقع منبثق عنه، وهذا ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ ﴿112﴾﴾ [النحل/ 112].

﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿41﴾﴾ [الروم/ 41].

وقد نستوحي من الآيتين، أن سنّة الله أن تؤدي حالات الانحراف الإنساني إلى نتائج سلبية تفترس وجود الإنسان في أمنه وراحته وطمأنينته، ليكون ذلك حافزاً مؤثراً في انطلاق إرادة التغيير لديه، ما قد يؤدي إلى الخروج من دائرة الاهتزاز إلى دائرة الاستقرار، ومن ساحة الانحراف إلى ساحة الاستقامة، بطريقة ذاتية على مستوى الفرد والمجتمع، من خلال وعي النتائج في حركة المقدمات.

هذا كله، إضافة إلى الحوافز الأخرى التي تدفع الإنسان إلى التغيير الإيجابي، وهي مسألة العقاب والثواب على مستوى الدنيا والآخرة، في نطاق رضوان الله وسخطه، وفي أجواء الجنة حيث النعيم الخالد، وأجواء النار حيث العذاب الخالد، فإن الإنسان يبقى في حركته سائراً في خط الترغيب والترهيب،

بحيث يكفل له ذلك إمكانية الثبات على قاعدة الاستقامة والبعد عن الانحراف، بما يمثله «الوازع الديني» أو «الضمير الروحي» من عنصر ضاغط على اختيارات الإنسان الإيجابية في اتجاه التقوى التي تمثل الانضباط في طاعة الله فلا يفقده الله، حيث أمره، ولا يجده حيث نهاه، سواء كان ذلك في علاقته بنفسه أو بالناس أو في ارتباطه بالله في مواقع رضاه.

وهذا هو ما يتمثل في كل الآيات القرآنية التي تتحدث عن النتائج السلبية والإيجابية في الدار الآخرة يوم يقوم الناس لرب العالمين، فلا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٨﴾﴾ [الزلزلة/ 7 ـ 8].

﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ ﴿٦﴾ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ ﴿٨﴾ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ ﴿٩﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهْ ﴿١٠﴾ نَارٌ حَامِيَةٌ ﴿١١﴾﴾ [القارعة/ 6 ـ 11].

﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ ﴿٣٠﴾﴾ [آل عمران/ 30].

فإذا تجاوزنا الإنسان في ذاته إلى الواقع الاجتماعي في حركة المسؤولية، فإننا نرى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كعنوانين كبيرين شاملين لكل خطوط الاستقامة والانحراف في القضايا العامة والخاصة، ووسيلتين من وسائل إيجاد الرقابة الاجتماعية في كل مجالات الواقع، ولا سيما في قضايا الحق والباطل، والعدل والظلم، على صعيد الحكم والحاكم والقانون، وفي ساحة الناس الذين يتحمّلون مسؤولياتهم في سلوكهم الذاتي، وفي موقفهم من الشأن العام، فيكون المجتمع رقيباً على بعضه البعض، في نطاق الإحساس بالمسؤولية، بالطريقة التي لا تتحول فيها الأمور إلى ما يشبه الفوضى، لأنها تخضع لضوابط الشرعية التي لا تخل بنظام الناس العام، لأن حفظ النظام الذي تستقيم به أمور الناس واجب على الجميع، فلا يجوز لأي فرد أو جماعة ممارسة الحرية الذاتية بما يؤدي إلى اختلال النظام، فإن ذلك قد يكون في موقع الخطيئة الكبرى.

مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

إن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يمثل الفريضة الحركية المنفتحة على كل مواقع الانحراف والاستقامة في حركة المجتمع، بحيث يتعرض

تاركها للعذاب الأليم من الله، وهذا ما جاء به القرآن الكريم في أكثر من آية.

﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [آل عمران/ 104].

﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران/ 110].

﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [المائدة/ 78-79].

وقد ورد في الحديث عن رسول الله محمد ﷺ أنه قال: «لتأمُرنّ بالمعروف ولتنهُنّ عن المنكر، أو ليسلطنّ الله شراركم على خياركم فلا يستجاب لهم».

وقد جاء في «نهج البلاغة» عن الإمام علي(ع) أنه قال: «فمنهم المنكِر للمنكر بيده ولسانه وقلبه، فذلك المستكمل لخصال الخير، ومنهم المنكِر بلسانه وقلبه والتارك بيده، فذلك متمسك بخصلتين من خصال الخير ومضيّع خصلة، ومنهم المنكر بقلبه والتارك بيده ولسانه، فذلك الذي ضيّع أشرف الخصلتين من الثلاث وتمسك بواحدة، ومنهم تارك لإنكار المنكر بلسانه وقلبه ويده، فذلك ميت الأحياء، وما أعمال البر كلها والجهاد في سبيل الله، عند الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلا كنفثة في بحر لجيّ. وإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكِر لا يقرّبان من أجل، ولا ينقصان من رزق، وأفضل من ذلك كله كلمة عدل عند إمام جائر»، و«لن تقدس أمة لا يؤخذ للضعيف فيها حقه من القوي غير متعتع».

إن هذه النصوص - من الكتاب والحديث - توحي بأن المجتمع كله مسؤول عن تغيير الواقع المنحرف بكل الوسائل العملية، ولو بالعنف في نطاق الضوابط الشرعية المرسومة، أو على مستوى الثورة على الحاكم الظالم، والقانون الكافر، والحكم المنحرف عن الحق والعدل، فلا يقتصر على الأفعال الجزئية التي يترك فيها الناس واجباتهم الفردية، أو يرتكبون فيها المحرمات الذاتية، بل يشمل الواقع العام كله.

وقد جاء في السيرة الحسينية، أن الإمام الحسين(ع)، جعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مضمون الإصلاح في أمة جده محمد ﷺ، الذي هو سرّ الشرعية لحركته، فقد جاء في خطبته المعروفة: «**إني لم أخرج أشراً ولا بطراً ولا ظالماً ولا مفسداً، ولكن خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر**».

وجاء في خطبة أخرى له: «**أيها الناس، إنَّ رسول الله ﷺ قال: من رأى منكم سلطاناً جائراً، مستحلاً لحرم الله، ناكثاً بعهده، مخالفاً لسنّة رسول الله، يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان، فلم يغيّر عليه بفعل ولا قول، كان حقاً على الله أن يدخله مدخله، ألا وإن هؤلاء القوم قد لزموا طاعة الشيطان وتركوا طاعة الرحمن، وأظهروا الفساد، وعطّلوا الحدود، واستأثروا بالفيء، وأحلّوا حرام الله وحرّموا حلاله، وأنا أحق من غيّر**».

إنَّ هذا النص الحسيني المرتكز على النص النبوي، يعني انفتاح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الخط التغييري في القضايا العامة على مستوى مواجهة السلطة غير الشرعية لمصلحة السلطة الشرعية، لتكون هذه المسؤولية في المواجهة بالقوة هي الضمانة الحادة لانسجام السلطة الحاكمة في خط الاستقامة.

وخلاصة الفكرة التي نريد إثارتها - باختصار - هي أنَّ الإسلام في عقيدته وشريعته ومنهجه، هو الدين الذي أنزله الله، ليتحرك رسوله والمسلمون من بعده في الدعوة إليه والجهاد في سبيله، من أجل أن يتحول إلى واقع حي متحرك في الحياة العامة للإنسان، فيكون قاعدة للفكر والعاطفة والحياة.

وقد أثار القرآن الكريم، ومعه السيرة النبوية، الآيات والأحاديث المتنوعة، قضية رسم الخطط، وتشريع الشرائع، وتحريك التحدي، وتأكيد المسؤولية، وتربية الناس وتعليمهم وتوجيههم، من أجل إيجاد الأرضية الصالحة لانطلاق الحكم الإسلامي وسلامته واستمراره، وتهيئة الأجواء، وتعبئة الأفكار من أجل ذلك كله.

أحكام الإسلام والسلطة

وإذا كان التاريخ الإسلامي قد عاش بعض الانحرافات في السلطة، أو بعض الاهتزاز في المجتمعات الإسلامية، فإن ذلك لم يكن ناشئاً من فقدان

الإمكانات العملية الواقعية لاستقامة السلطة في خط الإسلام، ليتحدث بعض الناس أن الإسلام لا يملك واقعية التطبيق الصحيح في حركة الواقع السياسي على صعيد الحكم الشامل للحياة، بل لأن الظروف الموضوعية التي أحاطت بالإسلام والمسلمين لم تسمح له باستكمال خطته، وتنفيذ أحكامه، ولكن الجو العام للواقع كان جواً إسلامياً، فقد بقي المسلمون يتحركون في الخطوط الإسلامية في عباداتهم ومعاملاتهم وعلاقاتهم حتى في ظل غياب الحكم الإسلامي، ولا تزال التطلعات الإسلامية السياسية تفرض نفسها على حركة المسلمين في ساحات الصراع على مستوى التحدي في خط المواجهة، ورد التحدي في الدفاع ضد العدوان.

وقد استطاع الإمام الخميني (قده) في عصرنا الحاضر، أن يؤسس الدولة الإسلامية، وأن يثبت واقعية الطرح الإسلامي في نطاق الدولة، وأن يؤكد الخطوط العامة للاستقامة في تجربته وتجربة تلاميذه ومساعديه.

وإذا كانت هناك أخطاء وهفوات وانحرافات مما يتحدث عنه بعض الناس في التجربة، فإنها تمثل النتيجة الطبيعية للظروف القاسية التي عاشت فيها الثورة والدولة معاً، إضافة إلى فقدان العصمة، وعدم استكمال العملية التغييرية في المجتمع، والحصار الذي يفرضه الاستكبار الكافر على الجمهورية الإسلامية الجديدة.

إن الإسلام أثبت واقعيته في أكثر من تجربة في التاريخ، وهو لا يزال يتحرك من أجل تركيز هذه الواقعية في تجارب جديدة.

وإذا كان أعداء الإسلام يتحدثون عن بعض التجارب الفاشلة أو المنحرفة، فإن المنطق الموضوعي يفرض عليهم الالتفات إلى أن الله لم يرد للإسلام أن يؤكد وجوده بالغيب، ولكن بالوسائل الإنسانية الواقعية. وبذلك، فإنَّ الإسلام يتحرك كما يتحرك غيره من الأفكار والتيارات والمبادئ الأخرى، في خضوعه للقوانين الموضوعة في الحياة، من السنن التاريخية في حركة المجتمعات، والظروف المتنوعة التي قد تفتح الساحة على الفكرة وقد تغلقها عنها، وقد تهيئ لها مساحة محدودة في عالم النظرية والتطبيق.

وصدق الله حيث يقول: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ [آل عمران/ 140].

القسم الثاني
الاجتهاد والعصر

- دور الثقافة في حركة الاجتهاد.
- الاجتهاد المعاصر: الاتجاهات والمهمات.
- معالم منهجية في التعامل مع النص القرآني.
- تأملات في المنهج البياني للقرآن.
- أثر الزمان والمكان في الاجتهاد.
- نقاشات لمسائل علمية في النص والتأويل.

دور الثقافة في حركة الاجتهاد

للحديث عن «الفقيه» و «المثقف» دائرتان تتصلان بالخط الذي يتحرك فيه الفقيه الإسلامي في مسؤولياته الذاتية والرسالية.

الفقه في الدائرة الذاتية:

فهناك الدائرة الذاتية في علم الفقه، كاختصاص في مفردات الشرع الإسلامي في النطاق الفقهي، من خلال الدراسة المنهجية التي ترتكز على توثيق النص في سنده وألفاظه، وتحقيق المضمون في مدلوله وأبعاده، للوصول إلى مرحلة الاستنتاج في استخراج الحكم الشرعي من مصادره الموثوقة.

وهناك الدائرة الرسالية لامتداد الإسلام في حركة الإنسان في الواقع، من حيث هو منهج للحياة، وحلّ لمشاكلها، وانفتاح على آفاقها، ومواجهة لتحدياتها، من أجل تحقيق الصيغة المثلى، والأنموذج الذي يستطيع الوقوف بقوةٍ وصلابة أمام التيارات الأخرى في ساحة الصراع، على مستوى المفاهيم والوسائل والأساليب، بحيث يملك الموقف الحركي المتنوع الألوان والمتعدّد الأبعاد، فيكون الفقيه رسولاً مرحلياً في معنى الرسالة، وذلك في دائرة الامتداد لحركية الرسول.

ففي الدائرة الأولى، قد يرى البعض أن ثقافة الفقيه تتمحور حول القواعد التي تحدّد طريقة فهم النص وتوثيقه في نطاق علوم اللغة العربية أو علم الدراية والحديث والرجال، أو فقه القرآن، مع التركيز على علم المنطق الذي يحدد الجانب الشكلي للاستدلال، وعلم الأصول الذي يزوّده بالقواعد الممهدة لتحديد

الوظيفة العملية من خلال تحديد الحكم الشرعي الواقعي أو الظاهري، ليكون علم الفقه الذي يتابع مناهجه ومسائله ومفرداته هو نتاج ذلك كله.

فإذا تمّ له ذلك، وفق ما يراه هذا البعض، يكون قد أخذ العلم الفقهي من كل أطرافه من دون حاجةٍ إلى علوم أخرى - حتى أن التفسير القرآني لا يمثل حاجة له، خارج نطاق آيات الأحكام - لأنه ليس بحاجة إلى التخصص بالقرآن في هذه الدائرة لاتصاله بالمسألة العقيدية، مثلاً، التي هي في منأى عن دور الفقيه.. أمّا علم الكلام والفلسفة فهو ترف فكري لا علاقة له بالفقه من قريب أو من بعيد.

إنّ المسألة المطروحة في هذا الجانب تؤدي بنا إلى الوصول إلى جسم الشريعة لا روحها، وإلى مفرداتها لا أبعادها، وإلى فرضياتها لا وقائعها. وفي ظل هذا الفهم، لا ضرورة للتدقيق في موضوعات الأحكام، لأن وظيفة الفقيه هي تحديد الحكم الشرعي على الموضوعات المطروحة، لا الإلمام وإحراز خصائص الموضوعات ومختلف جوانبها، لأن الفتوى تطلق الحكم على الموضوع على أساس تقدير وجوده في الواقع الخارجي، وعلى المكلف أن يلاحق حركة الموضوع في حياته وحياة الآخرين تبعاً للحكم الشرعي الفتوائي، وربما استثنى الفقهاء من ذلك الموضوعات التي لا بد للفقيه من تحديد مفهومها من خلال النصوص، كالغناء والوطن، وأمثالها من موضوعات الأحكام التي يختلف الرأي في طبيعة مضمونها أو في سعته أو ضيقه، من خلال المعنى اللغويّ أو العرفي أو الشرعيّ، إن كان للشارع حقيقة شرعية فيه بحجم المصطلح.

بين دور الفقيه والحاكم الشرعي

إن دور الفقيه في هذه الدائرة هو دور العالم بالقانون الذي يحدد مدلولات موادّه، لتكون ثقافته محدودة في ما هو القانون في ذاته لا في روحه، إلاّ بالمقدار الذي يتصل به ذاتياً.

وقد نجد في بعض النظريات الفقهية في مسألة حكم الحاكم الشرعي، أنه ليس حجة في تحديد موضوعات الأحكام، بل هو مختص بباب القضاء، فلو أن الحاكم الشرعي، مثلاً، حكم بهلال شهر رمضان أو بالعيد، فلا يجب على

الناس إطاعته في ذلك، حتى إذا كانوا يرجعون إليه في الفتوى، فيتوقف قبولهم به على القناعة الشخصية بذلك بقطع النظر عن حكمه ورأيه.

وقد امتدّ هذا الاتجاه الضيِّق المنغلق على الدائرة الذاتية للفقه في شخصيته، إلى الانغلاق الفقهي على الدائرة المذهبية، فلم يعد للفقيه الشيعي أيّ اهتمام ثقافي بالفقه السنّي إلا بالمقدار الذي يتصل ببعض تعقيدات الفقه المذهبي من ناحية انفتاحه على بعض تفاصيله في نطاق موضوعات «التقية» مثلاً، كما أنّ الفقيه السنّي يفكّر بالطريقة نفسها في فقدان الاهتمام الثقافي بالفقه الشيعي، إلاّ من خلال الرغبة الذاتية غير الملحّة في معنى الاختصاص.

غياب الفقيه الإسلامي

وهكذا فقدنا في مجتمعاتنا الفقهية صفة الفقيه الإسلامي الموسوعي في مسألة الاختصاص الفقهي، الأمر الذي أبعد الواقع الإسلامي الفقهي العام عن التصور الدقيق للتفكير المتنوع في هذه الدائرة المذهبية أو تلك، وهذا ما أدّى إلى توسيع المساحة الهائلة الفاصلة بين مواقع المجتمع الإسلامي، على أساس أن النماذج المتحركة فيها هي نماذج فقهاء المذاهب، لا فقهاء الإسلام، فكان الإصرار الجامد على الوقوف عند حدود المذهب في المسألة الاجتهادية، بحيث أصبح من المألوف أن يُتهم فقيه شيعي بأنه أصبح قريباً من الانحراف إلى الدائرة السنّية إذا تبنى حكماً موافقاً للمذهب السنّي، أو يُتهم فقيه سنّي بالخضوع للمؤثرات الشيعية إذا أفتى بما يوافق مذهب الشيعة، على أساس أنّ كل دائرة لا بد أن تبقى مغلقة عن الدائرة الأخرى على الدوام.

وهناك ظاهرة سلبية نشأت في ظلّ هذا المفهوم المحدود لدور الفقيه، وهي ابتعاده عن مسألة تبليغ الدعوة أو المفردات الفقهية على خطّ التوعية العامة، لأن هذا لا يلتقي بمهمة العالم الفقيه، بل يلتقي بمهمة المبلّغ الذي يستهلك ثقافة الفقيه ليبلِّغها إلى الناس. وبذلك بدأ الفصل بين مهمة الفقيه ومهمة المبلّغ والواعظ، حتى رأينا في بعض الدوائر العلمية الفقهية، من ينكر على الناس مطالبة الفقيه بذلك، لأنه ليس دوره أو وظيفته أو مسؤوليته.

الفقاهة والثقافة

إنّ خلاصة النظرة، في هذا المفهوم، هي أنّ الفقيه يملك اختصاص الفقه في مسائله تماماً كما هو الطبيب الذي يملك اختصاص المعرفة الطبية في مفرداتها، من دون أن تكون لأية ثقافة فلسفية أو علمية أو اجتماعية أو أدبية أو سياسية، مدخلية في معناه، فلا يكون افتقاده لها نقصاً في موقعه أو دوره.

إنّها النظرة التي تنتج الفقيه الجامد المنغلق عن حاجات عصره، لا الفقيه الحركي في عالم التحديات.. وربما نلتقي - في هذا المجال - ببعض النماذج التي لا تملك ثقافة عقيدتها الإسلامية في الاستدلال الفكري للعقيدة على أساس القواعد العلمية، بل قد تكون خاضعة لأفكار سطحية أو لتقليد المناخ العام الذي قد تستثيره أيةّ مناقشة لبعض التفاصيل أو توجيه علامات استفهام لأيّ خط فكري في هذا المضمون العقيدي أو ذاك، تماماً كأيّ شخص جاهل يتحرك في موقع الانفعال.

الفقه في الدائرة الرسالية

أما عندما نتحدث عن الفقيه في الدائرة الرسالية، فإن المسألة تختلف كليّاً، عن الدائرة الذاتية، فهناك الأفق الرحب الذي ينفتح على الإسلام، وهناك الأرض الواسعة الممتدة في اتجاه الأهداف الإسلامية الكبرى، وهناك الأمة الإسلامية الكبيرة في مستوى العالم، وهناك العالِمُ في الدائرة الإنسانية الذي يتطلع إلى الإسلام في قضاياه ومشاكله، وهناك الفقه الإسلامي المنطلق من قاعدة الإيمان بالله وبرسله وباليوم الآخر، المتحرك في حاجات الإنسان وأوضاعه من أجل تفجير طاقاته على طريق الحرية والعدالة، لتكون الحياة كلها دعوةً في خط الرسالة ورسالة في حجم الحياة.

وفي ضوء ذلك، ينطلق دور الفقيه ليكون دور النبي باعتباره الحامل لرسالته، الأمين عليها، على هدى الحديث الشريف المأثور: «العلماء ورثة الأنبياء» و«العلماء أمناء الرسل»، فإذا كانوا ورثة الأنبياء، فلا بُدّ لهم من أن يتحركوا على مستوى الدعوة والحكم والجهاد والحركة في خط الإنسان والحياة.

وإذا كانوا الأمناء للرسل، فلا بد لهم أن يكونوا الحافظين لرسالتهم ولأمتهم، السائرين في دروبهم، الحارسين لمواقعهم، الثابتين في مواقفهم. القائمين على مسؤولياتهم.

وهكذا يكون الفقه النافذة التي يطلُّ الفقهاء من خلالها على الواقع كله والإنسان كله، ولن يكون الفقيه مجرد مثقف في الحكم الشرعي، بل يمتد إلى أن يكون مثقفاً في الإسلام كله عقيدةً وشريعةً ومنهجاً وهدفاً على خطِّ النظرية، وحركة وجهاداً ودعوة وسلطة على خط التنفيذ والامتداد في الحياة.

وفي هذا الاتجاه، نقف مع الفقيه ليكون الحاكم الذي يتدخل في حلّ مشاكل الساحة في ما يختلف فيه النّاس في أمورهم الخاصة والعامة، حتى لا يبقى فراغ في الحكم على مستوى الإسلام، فيفسح المجال لغيره، أو يخضع للمنحرفين عن الخط ليكونوا الحاكمين على الناس من خلال انحرافهم، وهذا ما نستوحيه من قول الإمام جعفر الصادق(ع): «**انظروا إلى رجل منكم قد روى حديثنا، وعرف أحكامنا** [أحكام الإسلام]، **ونظر في حلالنا وحرامنا** [حلال الإسلام وحرامه] **فارضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً...**». فإذا كانت ثقافة الحديث ومعرفة الأحكام، ووعي الحلال والحرام، هي الأساس الذي يرتكز عليه موقع الحكم للحاكم، فلا بد أن تنطلق هذه الثقافة في حركة انفتاح على واقع الناس ووعي لمشاكلهم وفهم لقضاياهم وتطلّع إلى غاياتهم، للقيام بدور الحاكمية في المستوى اللائق الذي يحفظ شؤون البلاد والعباد، من خلال وعيه الشامل للخلفيات الكامنة وراء الأحداث، وللنتائج السلبية أو الإيجابية الحاصلة منها، وللتطلعات المستقبلية التي يخطط لها، ولا بُدّ أن تتفاعل الثقافة الإسلامية الفكرية والفقهية مع الأوضاع المحيطة بالواقع المتجدّد تبعاً لتجدد الأوضاع في أجواء الظروف المختلفة.

ثقافة الواقع وحكم الفقيه:

ونلتقي في الاتجاه نفسه بالحديث المعروف: «**وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله...**».

فقد نفهم من هذا النص، أن المطلوب فيه هو مواجهة «رواة الأحاديث»

للحوادث الواقعة المتجددة التي لم يسبق وقوعها في زمن النصوص الإسلامية، بالاجتهاد المفتوح على كل مفرداتها من أجل استنباط أحكامها، وذلك باستيحاء القواعد العامة الثابتة في الكتاب والسنّة من أجل تطبيقها على الواقع الجديد، فلا يبقى هناك فراغ في التشريع في الموضوعات التي لم يرد فيها نصّ خاص، الأمر الذي يفرض المعرفة الميدانية للواقع، مقارنةً بالواقع المماثل، أو المعرفة المنفتحة على الخصائص والشروط المختزنة في داخله بالإضافة إلى المعرفة الفقهية، لتكون ثقافة الواقع في كل دقائقه وخصوصياته أساساً لفهم نوعية التشريع الإسلامي في الوقائع، لأن الفقيه إذا لم يفهم موضوع الحكم جيّداً، فلا يملك معرفة الحكم الثابت له.

وربما كانت الإشارة في الحديث إلى الرجوع إلى «رواة الحديث» في توجيه الأحداث وتحريكها والإشراف عليها في منطق الولاية العامة، لتكون دليلاً لبعض الفقهاء على نظرية «ولاية الفقيه»، وهو ما يفرض حتماً الإحاطة بكل ظروف الحوادث الواقعة الصغيرة والكبيرة، حتى يملك الفقيه القدرة على الإمساك بها وإدارتها وتوجيهها إلى الوجهة التي تحمي حركة الأمة، وتنمّي طاقاتها وتحقق أهدافها.

بين الثقافة والاجتهاد

وفي كلا الاحتمالين، تقف الثقافة العامة في مسائل الواقع لتكون أساساً للاجتهاد هنا، ولحركة الولاية هناك، وتدخل في هذا الجانب كل الموضوعات المستحدثة التي لم يعرفها الفقهاء القدامى، مما فرضته الحاجات الجديدة، في تطورات الواقع الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والأمني للإنسان، الذي بدأ يطرح كثيراً من علامات الاستفهام حول النظرة الإسلامية إلى الواقع، كما انطلق ليثير أكثر من مشكلة للإنسان المسلم على مستوى التحديات الكثيرة والمتنوعة.

وقد نلاحظ - في هذا المجال - أن الاتجاهات الأخرى المضادَّة قد أثارت الكثير من المسائل الفكرية والعملية حول حقوق الإنسان، كما فرضت الكثير من الأوضاع مما تختلف فيه المصالح والمفاسد النوعية، التي تتباين الأحكام فيها بين موقع وآخر أو فرضية وأخرى، بحيث لا يكفي فيه جانب الفرض والتقدير،

بل يتعين فيه التركيز على الواقع. وربما فرضت التطورات، على صعيد ولادة الدولة الإسلامية، كثيراً من القضايا المتصلة بفقه الدولة الذي يختلف عن فقه الفرد في غير نطاق الدولة، الأمر الذي يلتقي بأكثر من مسألة جديدة أو مشكلة حادثة، على أساس الواقع العالمي الخاضع للخطوط المطروحة لدى الناس الآخرين، من خلال طريقتهم في التفكير، باعتبار أنهم هم الذين خطَّطوا لتنظيم الواقع الإداري والاقتصادي والسياسي والأمني، فكيف يواجه الفقيه ذلك كله، إذا لم يكن واعياً للمتغيرات الفكرية والعملية في العالم في دائرة الحكم أو الولاية أو في نطاق الاجتهاد الفقهي فإنّ ذلك كله يمثل حركة ضغط متجددة دائمة في ملاحقة كل مسألة ومشكلة من خلال حاجة النّاس إلى الأجوبة التي تحدد الفكرة، والخطوط التي تحدّد خط السير، لارتباط ذلك بحياتهم اليومية الملحّة، أو بمستقبلهم المنطلق من قاعدة الواقع الحاضر.

القيادة الفكرية وملء الفراغ

أمام كل ذلك هل يقف الفقيه حائراً؟ أو ينطلق في إثارة الاحتمالات والفرضيات على الطريقة القديمة ليترك للناس ملاحقة الاحتمالات، في عملية إخضاع للواقع أو عملية تفسير له، الأمر الذي قد يبتعد عن الواقعية الذاتية للأشياء ويحول دون امتلاك الناس رؤية واضحة أمام هذا الواقع المستجدّ؟

إننا أمام هاتين الدائرتين لا نجد مجالاً للاكتفاء بالدائرة الأولى، لأنها تبقي الفقيه في النطاق الضيّق، أي الإطار النظري، وفي آفاق الاحتمالات التي تبعده - كما تبعد الناس - عن حركة الفقه في الواقع، وحركة الإسلام في الحياة في كثير من الحالات، بعيداً عن أي فرصة لقيادة المجتمع بالمعنى الواسع للكلمة، بحيث يكون الفقيه مجرّد حالة ثقافية محدودة، كأي حالة ثقافية في مجالات أخرى لا علاقة لها بالموقع القيادي.

إن طروحات «المرجعية العامة» أو «الولاية العامة» أو أي اجتهاد فقهي في مسألة السلطة تفرض الانفتاح على الواقع كله في كلّ مفرداته الثقافية التي لا بُدّ له من أن يعيها بشكلٍ مباشرٍ في تجربته الخاصة، أو بشكل غير مباشر من خلال استشارة الخبراء، ليستطيع بذلك تحريك الطاقات الحية المتنوعة على مستوى

الفرد أو المجتمع أو الأمة كلها، من موقع القيادة الفكرية والعملية التي تملأ الفراغ الكبير في حياة الناس، حتى لا يحتاجوا إلى البحث عن تساؤلاتهم ومشاكلهم في موقعٍ آخر، ما قد يؤدي بهم إلى الانحراف.

الفقيه شاهد عصره

وهكذا نقف في خطّ الدعوة والتبليغ والإنذار، لنلاحظ أنّ القرآن قد طرح مسألة التفرّغ الفقهي الإسلامي للطائفة المنفتحة على حاجات التوعية الشاملة للأمّة، فلا تخرج للجهاد فيمن يخرج من المسلمين، وذلك لتحقيق الهدف الكبير في إنذار الأمة بالمستوى الذي يحقق لها الانضباط في خطوط الإسلام العامة، وهذا هو ما جاء في قوله: ﴿۞ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ [التوبة: 122].

ومن اللافت في هذه الآية، أنها ركزت على التفقه في الدين الذي يشمل مسألة العقيدة والشريعة وحركة المنهج في الواقع، بحيث يعيش المؤمنون الاكتفاء الذاتي في كل ما يحتاجون إليه من المعرفة الإسلامية في خطّ النظرية والتطبيق؛ الأمر الذي يفرض على هؤلاء المتفقهين في الدين أن يواجهوا كل علامات الاستفهام التي تثيرها التطورات الحياتية في أفكار الناس، وكل التحديات التي تطلقها حركة الصراع في ساحة الواقع، فلا يبقى هناك أيّ فراغ يعطّل حركة الحذر الواعي في ذهنية الأمة وفي تطلعاتها المستقبلية.

إنّ الآية تخطّط للمراحل القادمة التي تمثل الامتداد الحضاري للإسلام في واقع الأمة، ليبقى لها ـ في كل جيل ـ طلائع متقدمة تقود الحياة على أساس الإسلام في مواجهة كل المتغيرات وكل التحديات.

إنّ الفقهاء ورثة الأنبياء في العلم والدعوة، كما يقول البعض في تفسير الحديث، فلا بد أن تقوم بهم الحجة على الناس من خلال ما يريد الله لهم أن يكونوا في مستوى إقامة الحجة عليهم من قبله، تماماً كما هو النبي الذي تقوم به الحجة على الناس من قبل الله.

وهم ورثة الأنبياء، وأمناء الرسل في قيادة المسيرة، فلا بد لهم من الارتفاع

إلى المستوى الرفيع من وعي الحياة بالإضافة إلى وعي الإسلام، لأنه لا معنى لقيادة لا تعرف كيف تخطط لحركتها، أو تواجه جمهورها بالتوعية الشاملة.

والفقيه شاهد عصره، وقائد أمته، ورسول ربه، من دون وحي أو نبوّة، ونذير للناس في كل ما يواجههم من قضايا ومشاكل في الحاضر والمستقبل. إنه الذي يملأ فراغ الحياة من النبوّة ليكون دوره دور الرسالة المتحركة في أكثر من اتجاه وعلى أكثر من صعيد.

إن العصر يتطور بسرعة، فلا بد للذين يضعون أنفسهم في موقع القيادة أن يلاحقوا كل خطوات التطور بالسرعة نفسها، ليواكبوا الحياة في قضاياها المتحركة المتجددة بالحلول الإسلامية الواقعية التي تمنح الإنسان جواباً عن كل سؤال وحلاً لكلّ مشكلة، لأن أيّ تأخر عن الاندفاع في هذه المواكبة الفكرية والعملية قد يدفع الناس إلى الانكفاء والجمود، أو البحث عن قيادة أخرى لمسيرةٍ بعيدة عن خط الإسلام، وهذا مما لا يرضاه الله ورسوله في كل زمان ومكان.

الاجتهاد المعاصر «الاتجاهات والمهمات»

لقد انطلقت حركة الاجتهاد في الشريعة الإسلامية في بداية العهود الإسلامية كحركة فكرية، تستهدف فهم التشريع من مصادره الأصلية على أساسٍ من المعرفة الواسعة بالوسائل البيانية والعقلية المؤدية إلى وعي الإسلام في أحكامه العملية، وتحديد موضوعاتها في حدودها وآفاقها. هذه الحركة انطلقت في الأساس من فكرة وجوب المعرفة الثابتة بالنقل والعقل لقضايا العقيدة والعمل.

مشكلات بحاجة إلى حل

لقد شارك في نمو هذه الحركة الأوضاع الشاذة والظروف القلقة التي عاشها المسلمون في بدايات العهود الإسلامية وأواسطها، حيث واجهتهم الأحاديث المختلفة في الموضوع الواحد، ما استدعاهم إلى التفكير في الأسس التي ترتكز عليها حجية الروايات الواردة عن النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) أو عن غيره، بين اتجاه يشترط العدالة في الرواة، واتجاه يكتفي بالوثاقة، وثالث يكتفي بخبر المسلم كيف كان، ثم انطلقوا يؤسسون القواعد التي تعالج قضية التعارض بين الروايات من حيث الترجيح بالمرجحات المختلفة التي يشتمل عليها الخبر في سنده ومضمونه والأجواء المحيطة به. وهكذا دخلت هذه البحوث في موضوع الاجتهاد، حيث أخذت لها مجالاً واسعاً فيه، لأن طبيعة البحث تفرض على المجتهد الاتجاه إلى بحث الأسس العامة للحجية، فكانت الأبحاث التي تتحدث عن حجية العلم وتفصيله بين العلم الإجمالي والتفصيلي، باعتباره القاعدة التي تنتهي إليها كل حجية، انطلاقاً من الفكرة الفلسفية التي ترى أن ما بالعرض لا بد أن ينتهي إلى ما بالذات.

أسس الحجية وأدلة المعرفة

وفي ضوء هذا، كانت البحوث التي أكّدت ضرورة البدء من نقطة الصفر، فيواجه التعارض بحجية القطع لأن حجيته ذاتية نابعة من العقل أو الفطرة، لِيَلي ذلك الشك في حجية كل شيء حتى تثبت حجيته، فكانت القاعدة هي عدم الحجية في كل الظنون المتنوعة، على أساس الآيات التي قررت أن ﴿ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـًٔاۚ﴾ [النجم/ 28]. ونهت عن اتباع غير العلم، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡبَصَرَ وَٱلۡفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا ٣٦﴾ [الإسراء: 36]. وبدأ الفقهاء بعد ذلك يدرسون إمكانية إثبات حجية بعض الظنون من خلال حكم العقل أو الشرع. ومن هنا، اختلفت النظرة إلى مصادر الشريعة أو مصادر استنباطها تبعاً لاختلاف نتائج البحث في ثبوت حجية هذا الظن أو ذاك، فاختلفت النظرة إلى الإجماع من خلال ذلك بين رأي يقول إنه دليل مستقلّ بنفسه ينطلق من الاعتراف الشرعي بما يشبه عصمة رأي المجمعين، وبين رأي يقول إن قيمته تتحدد بمقدار ما يكشف عن قول المعصوم أو فعله أو تقريره، ما يجعله كاشفاً عن السنة لا دليلاً مستقلاً بنفسه، وهذا هو الاتجاه الذي سار عليه الاجتهاد الشيعي الذي لم يحترم الإجماع إلا من حيث دلالته، فلا قيمة للإجماع الذي لا يحمل هذه الدلالة.

وفي هذا السياق، اختلفت النظرة إلى القياس الذي هو مساواة فرع لأصله في حكمه الشرعي، فكانت أكثرية علماء السنة تقول بحجيته انطلاقاً من بعض الأدلة التي اعتبروها كافية في إثبات الحجية، ورأوا في هذا الدليل أو ذاك حلاً لمشكلة كثير من الموضوعات التي لم يرد فيها نص بخصوصها، ما يوقع المجتهد في حيرة من أمر الحكم الشرعي المتعلق بها. أما علماء الشيعة، فقد رفضوا حجيته انطلاقاً من أحاديث أئمتهم أئمة أهل البيت(ع)، الذين هاجموا القياس بعنف، مؤكدين أن السنة إذا قيست محق الدين، ولم يروا في الأدلة التي اعتمدها أهل السنة حجة مقنعة في هذا المجال، ولهذا لم يجدوا مبرراً للقول بحجيته على أساس القاعدة التي ذكرناها في بداية الحديث، ومفادها أن كل حجة لا بد أن تنتهي إلى العلم، فإذا كان القياس مرتكزاً على الظن بالعلة التي يلتقي فيها الفرع بالأصل، فإنه في القاعدة التي لا تعتبر الظن حجة بقول مطلق، فلا بد

في حجيته من اعتراف الشارع به، وهذا لم يثبت، ما جعل نتائج الأبحاث الشيعية لمسألة القياس تقف على الاعتراف بحجيته فيما كان طريقه عقلياً، وكذلك فيما إذا كانت العلة قطعية أو منصوصة، وعدم الاعتراف بحجيته ما لم يكن دليله قطعياً. وعلى أساس هذه القاعدة، رفضوا حجية كثير من الأدلة الأخرى التي ذكرها علماء السنة، كالاستحسان والمصالح المرسلة وما يقع في الوهم من استقباح شيء واستحسانه من غير حجة عليه من أصل،ومن غير معرفة السبب المؤدي إلى مقصود الشرع عبادة وعادة، فالعبادة هي ما يقصده الشارع لحق الصلاة، والعادة ما يقصده الشارع لنفع العباد وانتظام معايشهم وأحوالهم خارج نطاق العلم.

الأصول علم الاستنباط

لقد انطلق الاجتهاد من خلال حاجته إلى فهم الكتاب والسنة، وإلى التخطيط لدراسة اللغة العربية في علم النحو والبلاغة، فاستحدث العلماء بعض الأبحاث التي لم يبحثها علماء اللغة العربية، وتوسعوا فيها حتى أصبحت علماً قائماً بذاته، وقد أدى انطلاق التفكير في أسس الاستنباط إلى دخول التفكير المنطقي والفلسفي في ثقافة المجتهدين وفي عملية الاستنباط في معظم الحالات، ما ترك بعض النتائج السلبية على طريقة الفهم الفقهي للحكم الشرعي، أما في الحالات التي لم يتضح فيها وجه الحكم الشرعي، سواء من ناحية عدم ثبوته بالأساس أو من ناحية عدم وصوله إلى المكلف ولو من ناحية ذاتية، فقد اختلف المجتهدون في طبيعة الوظائف العملية التي يرجع إليها الشاك، ووضعوا قواعد متنوعة في هذا المجال حققت للمكلف الشعور باليسر والسماحة والانسجام.

وهكذا تتابعت الأفكار وتنوعت، وأفرزت الكثير من الخلافات في مصادر التشريع ومناهج البحث، ما جعل الاجتهاد يتخذ لنفسه دوائر متنوعة تبعاً للمذاهب الفكرية والإسلامية، واستطاع ذلك أن يبدع علماً جديداً إسلامياً هو علم أصول الفقه الذي يُبحث فيه عن القواعد التي تمهد لاستنباط الأحكام الشرعية الكلية، أو التي ينتهي إليها المجتهد في مقام العمل.

وقد أوجد الفكر الإسلامي من خلال حركة الاجتهاد ثروة تشريعية ضخمة

تشمل كل جوانب الحياة وقضاياها المطروحة في تلك العهود، ما جعل الإنسان لا يشعر بأي فراغ قانوني في نطاق الأحكام الشرعية، لأن لكل واقعة يبتلى بها حكماً في الفقه الإسلامي مستمداً من المصادر الأصلية للشريعة بحسب قناعته بالمذهب وصاحبه، الأمر الذي حفظ للإنسان المسلم استقراره الداخلي وشعوره العميق بالانتماء وبالوحدة الممتدة في كل مجالات حياته العامة والخاصة من الناحية الفكرية والعملية، فلم يعان من الازدواجية بين ما يؤمن به من عقيدة وبين ما يطبق في حياته من شريعة كما هو حال المسلم اليوم.

آثار سلبية لآراء اجتهادية

وقد لا نعدم الكثير من السلبيات داخل الحياة الإسلامية من خلال وجهات النظر في الأحكام الشرعية، ما يجعل لكل واقعة عدة أحكام شرعية تبعاً لاختلاف آراء المجتهدين، وقد تحركت تلك السلبيات في عمق الذهنية المسلمة لتشارك في وضع الحواجز النفسية والعملية بين أتباع المذاهب، تماماً كما هي القضية بين أتباع الأديان. وربما كان للأجواء السياسية المضطربة بعض الأثر في وجود ذلك كله. وقد يؤكد ذلك ما نلاحظه من حدة الخلاف وشدة السلبيات في مجال الخلافات التي تنتهي إلى خلافات مذهبية في إطار العقيدة، بينما لا نجد هذا التوتر في الخلافات الفقهية المجردة مع وحدة المذهب، كما نلاحظ ذلك في الاختلافات بين السنة والشيعة بالمقارنة بين اختلاف الشيعة أنفسهم في الاجتهاد وبين اختلاف السنة أنفسهم في إطار المذاهب الأربعة.

ولعل من بين الانحرافات البارزة في هذا المجال، النظرية التي تقرر أن أحكام الله تابعة لآراء المجتهدين، وأن كل مجتهد مصيب، فلا خطأ هناك، لأن حكم الله قد يتغير ويتبدل إلى ما يرتأيه هذا المجتهد أو ذاك، ما يجعل للرأي الاجتهادي قداسة العصمة بحسب النتائج العملية، في مقابل الرأي الذي يرى أن لله في كل واقعة حكماً يصيبه مجتهد ويخطئه آخر، وأن للمجتهد أجرين إن أصاب وأجراً واحداً إن أخطأ. وربما قبل كثيرون بالمقولة الأولى التي تؤكد أن كل مجتهد مصيب، نظراً للقداسة التي يمنحها هذا الرأي لأصحابه.

وسارت حركة الاجتهاد بين خطوط متعرجة آناً ومستقيمة آناً آخر، ولكن ذلك لم يحبس المسلمين في سجن ضيق، بل كانوا يتحركون في حرية بين الفقهاء في ما يأخذونه وفي ما يدعونه من دون أن يشعروا بحرج وضيق في اتّباع هذا في حكم واتباع ذاك في حكم آخر، حتى جاءت بعض الظروف الخاصة التي أدت ملابساتها إلى إغلاق باب الاجتهاد وتحريمه وحصر المذاهب الاجتهادية في المذاهب الأربعة، واعتبار ما عداها مخالفاً للإسلام، ما جعل الشريعة الإسلامية تتحرك في هذا الإطار وتقتصر «شرعيتها» في نظر الحكم والأوساط المتنوعة داخل الأمة على ذلك.

النكسة الكبيرة لإلغاء الاجتهاد

في المقابل، أدى هذا التحديد إلى جعل أئمة أهل البيت(ع) خارج نطاق «الشرعية»، في حين توقف الفكر الشرعي الاجتهادي عن التحرك خطوة إلى الأمام لدى الغالبية من المسلمين من أهل السنة، وأصبح البحث والنظر يتحركان في إطار فكر هذا المذهب وتحت سقفه. وقد يخيل لبعض الناس أن اتخاذ هذا الموقف كان حماية للإسلام من تدخل العناصر الغريبة بعد فتح المغول للبلاد الإسلامية ودخولهم في الإسلام، ما قد يفسح المجال لدخول أحكام جديدة بعيدة عن روح الإسلام في داخل الشريعة من خلال حركة الاجتهاد، ولكننا لا نوافق على هذا التبرير، لأن الاجتهاد المتحرك الذي لا يعيش أسير جهاز معين ولا يخضع لرغبات السلطة، كفيل بمنع ذلك وبإيقافه عند حده في حالة وجوده، وقد يكون للشروط الشرعية، من قبيل العدالة في المجتهد التي تتمثل بالاستقامة على خط الشريعة، أو الملكة النفسية التي تمنعه من الانحراف عن الخط، أثر كبير في تطويق السلبيات المحتملة في هذا المجال. وعلى أي حال، فإننا نعتبر هذا الإجراء نكسة كبيرة لحركة الاجتهاد الإسلامي، وعقبة صعبة أمام التقاء المسلمين على قواعد فقهية موحدة أو متقاربة، مما كانت حركة الاجتهاد تتكفل بالوصول إليها في حال امتدادها واستمرارها، لأن حيوية أي نشاط فكري لا بد أن تفرض مثل هذا اللقاء في نهاية المطاف، سواء بسبب طبيعة حركة التفكير أم بسبب تحديده في مصادر الشريعة ومواردها.

الاجتهاد الشيعي متواصل

هذا ولم تقف حركة الاجتهاد لدى الشيعة الإمامية، بل بقيت مستمرة في حيوية وامتداد وعمق، لأنهم يرون فيه الأساس لمواجهة المسؤولية الشرعية أمام حكم الله، لأن نسبة كل شيء إلى الله يمثل مسؤولية كبيرة تجعل الإنسان يعمل ليؤكد هذه النسبة بالشكل المباشر بالقطع الوجداني، أو بالشكل غير المباشر بالحجة التي تنتهي إلى القطع، أما من ناحية العمل، فلأن الطاعة والامتثال لله يتوقفان على معرفة حكمه عن حجة اجتهادية أو تقليدية،مما يجعل الاجتهاد ضرورة دائمة للمجتهد والمقلد، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإنهم لم يروا في الجو ما يوجب إغلاق باب الاجتهاد، بل كانوا يعتبرون الظروف التي استدعت فتحه في البداية هي الظروف التي تقتضي استمراره، وأن الخوف من استغلال الاجتهاد من قبل المنحرفين للانحراف بالأحكام الشرعية عن خطها الأصيل كان موجوداً في بداية العهد الإسلامي الأول في ما بعد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم]، عندما كان علماء اليهود الذين دخلوا في الإسلام يعملون على تخريب المضمون الإسلامي من الداخل، ما اقتضانا جهداً كبيراً لمحاولة تنقية الحديث الإسلامي من الإسرائيليات... وفي الواقع، فقد استطاع الاجتهاد الشيعي أن يحقق تقدماً كبيراً للفقه وأصوله بالمستوى الكبير الذي عاد فيه هذان العلمان من أكثر العلوم دقة وعمقاً وسعة وشمولاً.

علماء السنّة يستأنفون الاجتهاد

وجاء العصر الحاضر، وبدأ العلماء المسلمون من غير الشيعة يعيدون النظر في هذا الحظر الذي انتهى إلى إغلاق باب الاجتهاد ويناقشونه ويتحركون في اتجاه إلغائه، من أجل مواجهة الحالات المعاصرة التي تتطلب اجتهادات جديدة تكتشف حكم الله، وتحدد موقف الإنسان أمامه. ولم يضف هؤلاء العلماء جديداً إلى ما ذكره علماء الشيعة الإمامية في هذا الموضوع في مناقشتهم لقضية إغلاق باب الاجتهاد، بل ركزوا على كثير من الجوانب التي أثيرت في هذا الموضوع، وقد ساهم هذا التطور الجديد في انفتاح المسلمين على كثير من آراء الفقه الشيعي في مجالات الأحكام الشرعية، حتى أدى ذلك إلى الأخذ ببعضها

وتجسيدها في قوانين كما فعلت بعض الدول الإسلامية.

تلك هي بعض اللمحات التاريخية لحركة الاجتهاد الإسلامي وتطورها. ونحن الآن في محاولة جادة للوقوف مع حركة الاجتهاد المعاصرة، من خلال الدعوة إلى التطور والانسجام مع واقع الحياة المعاصرة، في ما تجدد من مفاهيم وفي ما تغير من أوضاع، ما قد يوجب في نظر بعض المفكرين إعادة النظر في كثير مما لدينا من أحكام ومفاهيم إسلامية ومحاولة تغييرها أو التوفيق بينها وبين حركة الواقع على أساس فكرة الاجتهاد، فهل يستجيب الاجتهاد لهذه النظرة؟ وما مدى إمكانية هذه الاستجابة؟ هذا ما نحاول الإجابة عليه بإيجاز.

اتجاهان اجتهاديان معاصران

قد نجد أمامنا اتجاهين في تصورنا لحركة الاجتهاد ومفهومنا له:

1- الاتجاه التجاوزي الذي يعتبر أن قضية الاجتهاد لا بد أن تعمل على تجديد الإسلام وتجاوز أحكامه التي لا توافق روح العصر، وذلك بالعمل على استيحاء روح الإسلام من خلال مفاهيمه العامة وعدم الوقوف على نصوصه، وهذا الرأي يطرحه الكثيرون ممن وقعوا في حيرة بالغة بين واقع الحياة المعاصرة في متطلباتها ومعطياتها وأوضاعها ومفاهيمها وبين انتسابهم للإسلام وما يقتضيه ذلك من التزام بأحكامه ومفاهيمه، فهؤلاء لا يطيقون مواجهة هذه الحياة بالسلبية المطلقة التي تتمثل بالخضوع لمبادئ وأحكام لا تنسجم مع تطور الحياة وفق ما يرون، كما أنهم لا يريدون الابتعاد عن خطوات الإسلام في حياتهم، فكان الحل عندهم أن يكتشفوا من خلال حركة الاجتهاد إسلاماً جديداً يتبدل ويتغير بحسب تغير الأوضاع والظروف، ليوافق كل حركة جديدة من حركات المجتمع الثورية والإصلاحية.

2- الاتجاه المعتدل الذي يرى في حركة الاجتهاد المعاصرة امتداداً لحركة الاجتهاد في الماضي، ويرتكز على معرفة الأحكام الشرعية التي أنزلها الله على رسوله محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) من دون تغيير أو تبديل، سواء في ذلك الوقائع المشتملة على نصوص خاصة، أو الوقائع التي لا نص فيها، فنقف في الحالة الأولى وقفة جديدة مع النصوص، لا تتجمد أمام فهم العلماء السابقين،

بل تحاول أن تواجهها بفهم مستقل نابع من الثقافة الذاتية للمجتهدين، ومرتكزة على القواعد الأساسية للفقه وأصوله، مما قد يلتقي بالفهم السابق وقد يبتعد عنه. ونقف في الحالة الثانية مع النصوص العامة التي تعرضت للقواعد العامة، وذلك ببذل الجهد لاكتشاف القاعدة التي تغطي الواقعة التي لا نص فيها، سواء في ذلك القضايا الفردية التي يتحرك فيها الإسلام في نطاق فردي، أو القضايا العامة التي يخطط فيها الإسلام للحياة في إطار المجتمع ككل أو في إطار الدولة بشكل عام.

إننا نواجه هذين الاتجاهين، فما هو موقفنا منهما في اجتهادنا المعاصر؟

إننا نفضل الاتجاه الثاني على أساس المعطيات التي تؤيده، وعلى أساس رفض الاتجاه الأول في ضوء الأمور التالية:

1- ميوعة الاتجاه التجاوزي.

إن فكرة الأخذ بروح الإسلام وتجاوز نصوصه تستوقف الباحث الإسلامي في وقفة تأمل، باعتبارها من الأفكار التي لا يملك الإنسان فيها التعامل مع قاعدة ثابتة معقولة، لأن فهم هذه الروح تختلف بحسب اختلاف الذهنية التي تتعامل مع النصوص في عملية فهم واستيحاء، فيمكن للإنسان الذي يدين بالاشتراكية أن يعتبر الروح الإسلامية اشتراكية في مضمونها ومدلولها انطلاقاً من الأحاديث التي تتحدث عن حق الفئات المحرومة في المجتمع في أموال الفئات الأخرى، كالحديث المروي عن بعض أئمة أهل البيت(ع): «إن الله فرض للفقراء في أموال الأغنياء ما يكفيهم ولو علم أنه لا يكفيهم لزادهم»، أو التي تتحدث عن أن الناس شركاء في ثلاث: النار والماء والكلأ.

ويمكن للإنسان الذي يؤمن بالرأسمالية، عندما يرى تشريع الملكية الفردية في الإسلام وتأكيده أن الناس مسلَّطون على أموالهم، وأنه لا يحل مال امرئ إلا بطيب نفسه، ما يوحي بحماية الملكية واعتبار التعدي عليها غصباً محرماً، أن يرى في الإسلام أساساً لاكتشاف التيار الرأسمالي المعتدل، ويمكن لإنسان آخر أن يرى شيئاً غير هذا أو ذاك، ليكون وسطاً بين الاشتراكية والرأسمالية كما هو الرأي الإسلامي الملتزم.

ونحن حين نتحدث عن الفوضى في هذا الاتجاه، لا نتحدث عن شيء تجريدي يعيش في الفكر، بل نتحدث عن تيار موجود في الحياة الفكرية المعاصرة التي تستقبل الكثير من التيارات السياسية والاقتصادية المتنوعة الباحثة لها عن مبرر قانوني للدخول إلى حياة المسلمين، بحجة ارتباطها بالمفاهيم العامة للإسلام.

إن إرجاع القضية إلى أجواء ذاتية غائمة في إطار الكلمات المائعة غير المحددة مثل روح الإسلام، يُخضع الاجتهاد إلى آفاق غير محدودة وغير منضبطة، ويؤدي بالتالي إلى إلغاء النصوص الإسلامية بشكل أو بآخر، ويحول الإسلام إلى معرض من معارض الأفكار، حيث تستقبل كل فكر طارئ أو أي تيار جديد.

2- ظروف الواقع وتقدم الأفكار.

إن قضية التطور الفكري والتشريعي في حياة كل أمة، ليست وليدة حركة حتمية خارج نطاق الأفكار والمبادئ المطروحة في الحياة، وليست عملاً غيبياً ينطلق من المجهول، بل هي قضية سنة الله في الأرض التي جرت على أن تتقدم الأفكار والمبادئ إلى الساحة من خلال كونها ردود فعل لواقع فاسد أو لارتكازها على قوة مادية أو ظروف طبيعية طارئة، ما يجعل لحركة الإنسان الذي يؤمن بالفكرة أساساً قوياً في وجودها ونموها واستمرارها، ويبعد القضية عن أن تكون حركة تخضع لما يسمى بالحتمية التاريخية أو أية حتمية أخرى مما تعارف الناس أن يفسروا به تطور التيارات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وهكذا تتحول الأفكار إلى واقع حي يدخل وجدان الناس وعاداتهم وتقاليدهم، ثم تمتد لتكون الطابع المميز للعصر بفعل سيطرة القوى التي تدعمها وتؤيدها على مقدرات العصر في الجوانب التشريعية والتنفيذية، فيخيل للناس أنه الواقع الحتمي الذي لا يمكن تجاوزه والانحراف عنه إلا على حساب تقدم الحياة وتطورها، باعتبار أن الواقع المطروح هو الذي يمثل مقياس التقدم والرقي في نظرهم. وعلى أساس ذلك، يُطلب من الإسلام باعتباره من التيارات الدينية الروحية الاجتماعية

العمل على الاندفاع في حياة الناس ومواكبة تطورهم، باعتبار ذلك من الأمور الحتمية التي يتطلبها العصر.

وبناء على الإشكال الذي طرحناه حول مفهوم الحتمية، حيث اعتبرناه أمراً متعلقاً بموازين القوى وبظروف محددة، وليس نابعاً من طبيعة الأشياء، فقد يكون من وجهة نظر المفكرين المسلمين، أن التطور الذي ينطلق من خلال الأفكار المادية في اتجاهاتها الأخلاقية والاجتماعية والسياسية، لا يسير في الاتجاه الصحيح لمصلحة الإنسان، لأنه يفرز الكثير من المخاطر والآلام والمتاعب في حياة البشرية من دون أن يقدم لها الراحة النفسية التي تجعل من الحياة شيئاً مريحاً معقولاً، الأمر الذي يدعونا إلى القيام بتغييره إلى مسارٍ آخر يأخذ في حسابه حياة الإنسان ككل ولا يركز على جانب واحد من جوانبها، لتسير الحياة على إرادة الله.

إننا لا نعرف أي معنى لموافقة الكثيرين على إفساح المجال لمفاهيم الثورة والتغيير ضد الواقع الرأسمالي لمصلحة التفكير الماركسي والاشتراكي، وذلك لحرف اتجاه التطور إلى مسار آخر ينسف أعمدة الحضارة الرأسمالية لمصلحة الحضارة الجديدة، ولكنهم في الوقت ذاته لا يوافقون على إفساح المجال لمفاهيم الإسلام أن تقوم بعملية التغيير الشاملة.

إن الفكرة التي نريد أن نقررها باختصار، هي أن الحياة عندما تتطور على أساس مفاهيم خاصة معينة خاضعة لمبادئ مميزة، لا يمكن أن تفرض نوعية هذا التطور على مبادئ أخرى تختلف في مفاهيمها عن تلك المبادئ التي ساعدتها الظروف على تخطيط برنامجها للحياة استناداً إلى القوة أو أي شيء آخر غيرها، ولذا فإن من يطلب من الإسلام التغيير على أساس مفاهيم الواقع المعاصر، كمن يطلب من الاشتراكية أن تتغير وتتطور على أساس المفاهيم الرأسمالية وأفكارها.

3- المفهوم الخاطئ للدين.

إن الفكرة التي تحاول استبعاد الدين عن دائرة الصراع من أجل التطور والتغيير، انطلقت من الذهنية العامة المنحرفة، التي حصرت دوره في نطاق ضيق ودائرة محدودة لا تتسع إلا بقدر ما تتسع له الأخلاقيات القائمة، أي العمل على

التخفيف من قساوة الحياة الفردية والاجتماعية وبؤسها، لكن من بعيد، ومن دون أن تلامس المشاكل بواقعية وقوة، وهو طرح مثالي يمنح الإنسان الشعور بالراحة من غير حل للمشكلة، ولهذا فإننا نعتقد بضرورة التخطيط لإخراج الوعظ والتوجيه الإسلامي إلى دائرة المواجهة المباشرة لقضايا الحياة ومشاكلها، لأن ذلك هو السبيل لوضع التغيير الإسلامي في إطاره الطبيعي، الذي لا يبتعد عن النصوص في الكتاب والسنة، ولا يخرج عن روحها، ويبقى في الوقت ذاته ليحقق للحياة السعادة والخير والسلام، وقد يكون هذا هو الهدف الذي سعى إليه المفكرون المسلمون الملتزمون الذين يعتبرون أن الإسلام يقدم رؤية شاملة عن الكون والحياة عندما يطرحون قضية الاجتهاد المعاصر.

4- مهمات الاجتهاد المعاصر.

لعلَّ من أولى مهمّات حركة الاجتهاد المعاصر، أن تواجه النصوص في الكتاب والسنَّة مواجهة مستقلة واضحة تنطلق من الفهم الواعي المستند إلى ثقافة علمية دقيقة واسعة في المجالات التي تتحرك فيها القواعد اللغوية والأصولية، ومن التركيز على دراسة الأجواء العامة التي انطلقت فيها، ثم ملاحظة الظروف الموضوعية التي نعيشها، مما أحدث لنا أوضاعاً جديدة في العلاقات العامة وفي أساليب الحياة، للتعرف من خلال ذلك على طبيعة الموضوعات التي تتوفر النصوص الشرعية الكفيلة بمنحها الحكم، ليعالجها معالجة واقعية، لأن الخطأ في فهم الموضوع يؤدي بالتالي إلى الخطأ في طرح الحكم، وقد رأينا بعض المجتهدين الذين تحيروا في الإفتاء في بعض الموضوعات نظراً لعدم إطلاعهم على طبيعة الموضوع.

إننا نركز ونؤكد على استبعاد القداسة للشخص وللرأي الفقهي من دائرة الاجتهاد، واعتبار الآراء الفقهية في أي مجال علمي قابلة للمناقشة، فلا تمنع المصير إلى رأي مخالف، ولا توجب الارتباط برأي موافق، مهما كانت درجة أصحابها من العلم والمعرفة والمركز الروحي، إلا بمقدار ما يكون للرأي من قوة الحجة وسلامة البرهان، لأن إعطاء الآراء القديمة القداسة التي لا يدّعيها أصحابها لأنفسهم، يجعلنا نواجه تقليداً فكرياً باسم الاجتهاد.

إضاءات اجتهادية على واقع جديد

أما إذا أردنا الوقوف في المساحة التي لا تحمل نصوصاً خاصة، فإن علينا التحرك لدراسة النصوص العامة التي تعالج القواعد الشاملة للتعرف على مدى إمكانية انطباقها على واقع الحياة، فقد نجد في بعض النصوص انفتاحاً تاماً على المجالات الجديدة في المعاملات والعلاقات المالية والاجتماعية في ظل الشروط الإسلامية، كما ربما نلاحظ ذلك في الآية الكريمة: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة/ 1]. والآية الكريمة: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء/ 29].

فقد يفهم منها بعض الفقهاء أنها تتسع لإقرار كل ما كان هناك من عقود بين الناس في الماضي وما يتجدد منها في المستقبل، مع الاحتفاظ بالشروط الشرعية العامة التي فرضتها نصوص وقواعد أخرى، مثل قاعدة النهي عن الغرر وأشباهها، مما يدور الحديث عنه في الأبحاث الفقهية، وبهذا لن يتركز البحث في طبيعة شرعية العقد من حيث كونه عقداً جديداً لتتجه المحاولة إلى الحديث عنه من حيث حصوله على عنوان المعاملات السابقة عليه، كما حاول بعض الفقهاء ذلك عندما واجهوا عقود التأمين وأمثالها، فحاولوا أن يرجعوها إلى عناوين الهبة المعوضة والصلح وغيرها، فيما المطلوب تركيز البحث على خصائصها الواقعية وانسجامها مع الشروط الشرعية للمعاملات أو اختلافها عنها.

في المقابل، قد نجد مثلاً على ذلك في الجانب الآخر الذي يواجه فيه الفرد المسلم أو المجتمع المسلم حالات الحرج الشديد في امتثاله لبعض الواجبات أو تركه لبعض المحرمات، مما يكون الحرج ناشئاً من طبيعة جعل الحكم لا من طبيعة النوازع الذاتية التي يعيشها الإنسان داخل نفسه، مما يشكل للإنسان ضيقاً شخصياً لا ارتباط له بطبيعة الحالة الصحية والعملية العامة، ففي هذه الحال يمكن للباحث والمجتهد أن يدرس قاعدة نفي الحرج المستفادة من قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج/ 78]، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة/ 185]، أو قاعدة نفي الضرر المستفادة من الحديث النبوي الشريف: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»... وقد تدور الدراسة حول ما

إذا كانت هاتان القاعدتان حاكمتين على الواجبات والمحرمات أو تقتصران على الواجبات مع ملاحظة مجالاتهما الموضوعية، ثم دراسة طبيعة الحرج والضرر، هل هو الحرج والضرر الشخصيان لتكون القاعدتان متحركتين في حياة الإنسان الشخصية، أو الضرر والحرج النوعيان لتكونا حاكمتين في حياة الإنسان العامة بقطع النظر عن حالته الخاصة.

وهكذا نجد في القواعد العامة مجالاً للبحث والاجتهاد في الأوضاع الطارئة التي تفرض على الإنسان وضعاً معيناً ضاغطاً، مع التركيز على نقطة حيوية جداً، وهي أن لا يكون الدافع هو التخلص من حالة معينة ضاغطة، بحيث يكون ذلك مبرراً للخروج من الحكم الشرعي الواقعي، لتكون عملية الاجتهاد عملية تبرير للواقع وليست عملية دراسة حقيقية له، بل يكون الدافع هو معرفة حكم الله من دون ملاحظة لأي رد فعل من ناحية ذاتية أو من ناحية أخرى.

الاجتهاد المستقل لا التوفيقي

إننا لا نؤمن بالاجتهاد التوفيقي الذي ينطلق في تبرير الواقع القانوني لكثير من حالات الانحراف من أجل إعطاء الإسلام صفة الدين الذي ينسجم مع حاجات العصر، لأن فهمنا للانسجام مع حاجات العصر هو تقديم الحلول لمشاكله من خلال قواعده الأصيلة، لا تقديم الحلول على أساس الحلول المطروحة في الواقع المعاش على أساس غير إسلامي.

إننا نعتقد بضرورة تحرك الاجتهاد في الطريق المستقل لمواجهة الحالات العامة والخاصة للحياة على أساس شريعة الله، من دون الخضوع لأي ضغط، وخصوصاً ضغط الآراء السابقة التي لا تكون موضوع قناعة، فذلك وحده هو الذي يمنح حركة الاجتهاد حيويتها بعيداً عن التقليد الفكري والضغط الواقعي.

مواجهة النـــزعة الفردية

إن علينا أن ندرس الفرق بين مواجهة الحالات الفردية في ظل النظام غير الإسلامي، وبين مواجهة الحالات العامة في إطار النظام الإسلامي، لأن ذلك قد يغير موضوع الحكم الذي قد يغير الحكم نفسه، وقد يكون من الطبيعي لنا في

هذا المجال أن نقرر أن الاجتهاد في العصور المتأخرة كان يواجه الواقع من خلال الحاجات الفردية بعيداً عن وجود حكم إسلامي يتحرك في التشريع للناس في إطار الدولة، الأمر الذي جعل الأبحاث الإسلامية لدى الدارسين تأخذ الفكرة من خلال الأحكام المستنبطة في هذه الاجتهادات، وقد تغلبت النـزعة الفردية على الذهنية الفقهية، ما جعل من مسألة التعامل مع الانحراف عن الدين يتخذ شكلاً حاداً وعنيفاً انطلاقاً من الحسابات الفردية ليأتي التحريم وعدمه، في إطار الخوف من الضرر وعدم جواز إلقاء النفس في التهلكة وغير ذلك، مما يدخل في حساب الحياة الفردية الخاصة. ولذلك لا نجد هناك أي معنى للبحث في النظام الاقتصادي أو السياسي أو الاجتماعي أو المالي الإسلامي، فالبحث في هذا المجال أو ذاك، في ظل الأحكام الفردية، لا يظهر لنا حقيقته إلا في إطار النظام الإسلامي ككل، لأن ذلك هو السبيل الوحيد لمعرفة الجانب المضيء من الصورة عندما يتطلع الدارسون إلى كل جوانبها.

على أنه تنبغي الإشارة إلى أن حركة الاجتهاد المعاصرة قد استطاعت في النطاق الإسلامي بشكل عام وفي النطاق الإسلامي الشيعي بوجه خاص، أن تواجه الحاجات المطروحة في الساحة بحلول جيدة، ما جعل الإنسان المسلم يشعر بوجود أجوبة لكثير من تساؤلاته عن قضايا مهمة، من قبيل عقود التأمين وتنظيم النسل والتلقيح الصناعي وغيرها من المسائل المستحدثة، وربما بقيت بعض الأمور التي لا يزال المسلم يشعر بالحرج أمامها، كقضايا البنوك وغيرها مما لا يمكن للتشريع الإسلامي أن يواجهها بحل إسلامي انطلاقاً من التحفظ على طبيعتها المستمدة من النظام الرأسمالي، لأن ذلك يعني الإقرار بشرعية هذا النظام، ولذلك فإن العلاج الفردي لا بد أن يخضع لنوعية الحالات الصعبة التي يمر بها الفرد المسلم...

الجهاد الأكبر للمسلم

إن مشكلة الإنسان المسلم هي مشكلة كل إنسان ملتزم يواجه الأوضاع التي تتحدى التزامه في الحياة من خلال الواقع الفاسد الذي يحكم الحياة من حوله، وقد يزيد من مأساة المسلم أن الإسلام لا يحصر أمر الانسجام معه في ظل

الدولة كما هو الحال في كثير من الأنظمة الأخرى، ولكنه يريد للإنسان أن يعيش إسلامه بمقدار ما يستطيع في ظل الأنظمة الكافرة أو الضالة، لأن الشريعة تمثل الأسلوب الذي يمارس فيه الإنسان عبوديته الشاملة لله، وبذلك كان الانحراف عنها انحرافاً عن خطّ العبودية له لمصلحة الشيطان، وبذلك يظل الإنسان المسلم يعيش غربة الفكر والروح والعمل في ظل الأنظمة اللاإسلامية، وذلك هو جهاده الأكبر عندما يجابه التحديات بروح المؤمن الصابر الذي يعيش في حياته لتحقيق الهدف الكبير، وهو رضا الله في كل ما يقول وما يفعل.

وختاماً إننا نشعر بأن الاجتهاد هو مسؤولية المفكرين المسلمين الملتزمين الذين يعون دور الإسلام في الحياة بشكل جيد، ما يجعلهم ينظرون إلى خطواته الفكرية والعملية بدقة ووعي، لتظل الصورة الإسلامية واضحة في كل زمان ومكان إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

معالم منهجية في التعامل مع النص القرآني

عصمة القرآن وحركة الحياة

للقرآن ـ في ثقافتنا الإسلامية ـ دور الأساس من حيث هو المصدر المعصوم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فقد أجمع المسلمون على أن التحريف لم يقترب منه، وإذا كان البعض يتحدث عن بعض ألوان الزيادة أو النقصان انطلاقاً من بعض الأحاديث التي لا يثبت سندها أمام النقد ولا يصمد مضمونها أمام المحاكمة، فإنه لم يستطع أن يفرض رأيه على الواقع القرآني. فليس هناك، في شرق العالم وغربه، نسخة أخرى للقرآن غير هذه النسخة المتداولة، مع اختلاف الطوائف الإسلامية، ما يجعل من الحديث عن ذلك حديثاً لا يتصل بالواقع الإسلامي من قريب أو بعيد.

وإذا كانت بعض الكلمات تنسب هذا الاتجاه إلى مذهب أهل البيت عليهم السلام، فإن الأحاديث المتواترة عن الأئمة من أهل البيت تصرح بأن «كل شيء مردود إلى الكتاب والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف» «وإنّ على كل حق حقيقة وإن على كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه» الأمر الذي يدل على أن منهجهم في توثيق الأحاديث عن النبي ﷺ وعنهم هو العرض على الكتاب، وليس المقصود به إلا الكتاب الموجود بين أيدي المسلمين، فكيف يمكن أن يكون المرجع محرفاً، وهل يمكن أن تؤخذ الحقيقة الأصلية ممن لا يملك وثاقتها؟

تجديد منهج التفكير

وإذا كان للقرآن هذا الدور الأصيل في ثقافتنا الإسلامية، فلا بد أن يكون هو المصدر الأساس لمفاهيمنا في العقيدة والشريعة والحياة، لنرجع إليه في كل ما اختلفنا فيه، مما اختلفت فيه الآراء والأهواء، بحيث نتفتح عليه في كل مرحلة من مراحلنا الثقافية التي تفرض علينا الكثير من الجدل حول هذا المفهوم الإسلامي أو ذاك، فيما يحكم الوجدان العام للمسلمين في أي شأن من شؤون الحياة والإنسان، فلا نلتزم هذا المفهوم من خلال فهم العلماء السابقين، بل نعمل على تجديد دراسة النص القرآني، وخصوصاً في ظل المعطيات الفكرية الجديدة التي تطرح أكثر من علامة استفهام، الأمر الذي يفرض إجابات معاصرة لم يكن للقدماء عهد بها، فربما وجدنا في ظواهره معنىً لم ينتبه إليه السابقون، وربّما كانت اجتهاداتهم في فهم ظواهره منطلقة من ذهنياتهم المليئة بالأعراف العامة التي تحكم منهج التفكير آنذاك، وربما غابت عنهم بعض المقارنات بين آية وآية أو بين ظاهر وظاهر، فنكتشف شيئاً جديداً لم يكتشفوه، فلا قداسة للقديم من خلال قدمه، فكم ترك الأول للآخر.

لذلك لا بد لنا من اعتبار الثقافة القرآنية ثقافة متحركة في المسألة الفكرية، بحيث تطل على حركة التطور المعاصرة في قضاياها وحاجاتها وتعقيداتها، فلا يكون القرآن غريباً عن مواجهتها ومعالجتها ومقاربتها، تماماً كما لو كان القرآن نزل في هذا العصر، لأنه يجري مجرى الشمس والقمر، والليل والنهار، كما جاء في أحاديث أهل البيت(ع)، فلا يتجمد في ظروف الزمان والمكان التي فرضتها أسباب النزول، لأنها في ما صح منها، تمثل المنطلق لحركة الآية في الواقع من خلال مضمونها الذي يتجاوز خصوصياته لينفتح على إعطاء القاعدة والمبدأ والخط على مدى الزمان والمكان والناس، ولا يقتصر على المورد الذي أنزلت فيه الآية، وقد قال الفقهاء أن المورد لا يخصص الوارد.

إن حركة الاجتهاد في فهم القرآن تبقى حيّة منفتحة على كل جديد، لأن النص القرآني لا يمثل ـ في معظم آياته ـ النص الصريح الذي لا يلتقي مع الاحتمال المخالف، بل يمثل الظهور الذي هو حركة في دائرة الظن الذي يقارب

الاحتمال، وليس معنى ذلك في ساحة القطع الذي لا مجال فيه لاحتمال آخر.

وفي ضوء ذلك، قد يجد الإنسان الفرصة في فهم الظاهر بما لم يصل إليه الآخرون، وقد يلتقي الباحث المفكر ببعض الجوانب في هذا النص مما لم ينتبه إليه الباحث الآخر الذي قد يكون نظر في القضية من جانب آخر.

التأويل بحاجة إلى قرائن

ولذلك، فإننا ندعو إلى تفاسير جديدة من خلال فهم جديد ومعاصر، ولست أقصد بذلك أن تكون الجدّة عقدة ضعف نعيشها في حاجتنا إلى الإجابة عن أسئلة العصر لنتكلف الجديد من خلال التأويل الذي لا يحتمله النص، أو محاولة إدخال كل النظريات العلمية الطبيعية والاجتماعية والنفسية في المدلول القرآني بالدرجة التي لا يحتملها المعنى في الآية، كما لاحظناه في بعض التجارب التفسيرية التي حاولت أن تجد في كلمة (الذرة)، مثلاً، حديثاً عن علم الذرة أو نحو ذلك.

ولا شك أن مثل هذا المنهج قد يدخل القرآن في متاهات فكرية لا تخدم الحقيقة الإسلامية، لأن النظرية قابلة للخطأ وللصواب، فهي لا تمثل الحقيقة العلمية الحاسمة، فكم من النظريات التي كانت تمثل البديهة العلمية لدى جيلٍ من الناس أصبحت تمثل الخرافة لدى جيل آخر، فلا يمكن إخضاع القرآن لها، مع الملاحظة المهمة في هذا الاتجاه، وهي أن التفسير عبارة عن استنطاق النص من خلال مدلوله اللغوي أو العرفي من دون أي تكلف تأويلي إلا بحسب القرائن المحيطة بالنص في نطاق قواعد المجاز والاستعارة والكناية التي هي الخط البلاغي لحمل اللفظ من ظاهره إلى الظاهر الثانوي الجديد بفعل القرائن الواضحة. وإننا إذ نؤكد هذه الفكرة، فإننا لا نمانع في وجود الكثير من الإيحاءات العلمية في عالم الطبيعة والإنسان، والمفاهيم الاجتماعية والنفسية، ولكن لا بد من محاولة الوصول إلى طبيعتها وتفاصيلها من خلال منهج دقيق يلتقي بالفكرة في المدلول اللفظي على أساس القواعد الثابتة في اللغة العربية في فهم المضمون، مع إبقاء الاحتمال لفهم جديد.

توثيق السنّة ضرورة إسلامية

وإننا في تركيزنا على هذا المنهج في فهم النص القرآني، لا نريد إغفال السنّة التي هي المصدر الثاني المعصوم في وعي الحقيقة الإسلامية، لأنها صادرة عن النبي ﷺ الذي ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم/ 3ـ4] ولأن الله خاطب عباده في كتابه بقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ [الحشر/ 7].

ولكن المشكلة في السنّة هي مشكلة توثيقها من حيث إثبات صدور الحديث عن النبي ﷺ أو عدم صدوره، لا سيما إذا عرفنا أن السنّة لم تدوّن في عهد النبي وعهد الصحابة، بل كانت مخزنة في صدور الرواة الذين قد يكونون ـ مع امتداد الزمن ـ عرضةً للخطأ والنسيان، بالإضافة إلى التعقيدات الواقعية في المجتمع الإسلامي التي دفعت بالوضع والدسّ في الأحاديث إلى الواجهة، كما نجده في الإسرائيليات وفي الأحاديث المتضمنة للكثير من المفاهيم التي خدمت مصالح بعض الأوضاع السياسية في الواقع الإسلامي عبر تقويم هذا الشخص أو ذاك بشكل إيجابي أو سلبي، ليكون ذلك حجة في ساحة الصراع، الأمر الذي جعل مسألة الاستيثاق مسألة صعبة، ولهذا بذل العلماء جهداً كبيراً في عملية التوثيق للسنة من خلال التدقيق في أحوال الرواة، ومضمون الرواية، بحيث أثمر هذا الجهد عن علوم جديدة مثل «علم الرجال» و«علم الدراية» و «علم الحديث».

ولكن هذه الجهود لم تصل إلى نتيجة حاسمةٍ لا تقبل الجدل، فما زال النقاش دائراً بين العلماء في وثاقة هذا الراوي أو ذاك، أو في انسجام هذا المضمون الحديثي مع العقل أو القرآن وعدم انسجامه، حتى أن البعض من علماء الحديث لا يجد وثاقة حاسمة في الأحاديث الواردة في الصحاح المتعددة التي اشتهر الحكم بصحتها، حتى اعتبرها البعض «ثاني كتاب الله»، بحيث لم يعد أحدٌ يناقش في صحة أيّ حديث يرويه البخاري أو مسلم أو غيرهما، انطلاقاً من الثقة بتصحيح مؤلف هذا الصحيح أو ذاك، وقد بدأ الجدل الحادّ يفرض نفسه على هذه الحالة الجديدة التي قد تكون مفيدة للفكر الإسلامي، لأن الالتزام الحاسم بصحة كل الأحاديث الواردة في الصحاح من دون مناقشة قد يفرض علينا

بعض المفاهيم التي قد تختلف مع القرآن أو مع الحقيقة العلمية الحاسمة مما لا يمكن نسبته إلى النبي محمد ﷺ.

ويؤكد هؤلاء العلماء أن وثاقة المؤلف وتدقيقه لا يصلان بالقضية إلى مستوى البديهية، بل يصلان إلى الوثاقة الشخصية، بمعنى أن المؤلف انطلق من حجة تكون معذرة له أمام الله، ولكن يمكن لغيره أن يكون له رأي آخر في هذا الراوي أو هذا الحديث، وقد يجد بعض المتحمسين أن هذا الرأي يسيء إلى الإسلام لأنه يصادر الكثير من الأحاديث المأثورة المتضمنة للمفاهيم الإسلامية في شؤون العقيدة والشريعة والحياة، ويؤدي إلى التشكيك في السنّة، فلا يبقى منها إلا الشيء القليل الذي لا يسمن ولا يغني من جوع.

ولكننا نتصور أن القضية ليست بهذا المستوى من السلبية، لأن المسألة المطروحة ترتكز على إبقاء الاجتهاد مفتوحاً في توثيق الأحاديث في الصحاح وغيرها، لا في إلغاء الأحاديث كلها، وربما يؤدي ذلك إلى نفس النتيجة التي يلتزمها الصحاحيون أو إلى ما يقرب منها.

تأصيل المفاهيم وتوثيق المصادر

إن القضية التي تفرض نفسها علينا، هي تأصيل المفاهيم الإسلامية من خلال توثيق مصادرها، حتى لا يكون تقديس الرجال على حساب قداسة المضمون الفكري الإسلامي، الذي قد لا يكون قريباً إلى الصواب إذا صادف أن الراوي للحديث لم يكن في مستوى المسؤولية، وقد رأينا ـ في تاريخ الحديث ـ أن بعض الناس الذين يحملون أفكار الغلوّ والزندقة، كانوا يلجأون إلى استعارة كتب الرواة الموثوقين، فيدسون فيها الأحاديث الملائمة لأفكارهم، ويتقنون تقليد الخط بحيث لا يلتفت إليها حتى الراوي نفسه الذي يسلّم كتابه إلى الرواة عنه ليكتبوها باعتبار أنها رواية الثقة، فقد جاء في بعض أحاديث الإمام الصادق(ع) عن شخص يدعى أبا الخطاب محمد بن مقلاص، أنه كان يدس الأحاديث في كتب أصحاب الإمام محمد الباقر(ع)، فيدخل فيها أحاديث الكفر والغلوّ والزندقة، وهذا ما جعل الرواة يعرضون الأحاديث الموجودة لديهم على الأئمة المتأخرين كالإمام علي بن موسى الرضا(ع)، كما كانوا يرفضون كتاب الحديث

وروايته من الكتاب، بل يطلبون من الراوي أن يحدثهم به شفاهاً، لاحتمال الدس في كتابه.

إن السنّة هي مصدر أساس في الإسلام، ولكن توثيقها لا بد أن يخضع لمحاكمة دقيقة، لا سيما إذا كانت تتضمن تفسيراً لكتاب الله بما يخرجه عن ظاهره أو يفيض في تفاصيله فيبتعد بالمضمون عن مساره الفكري الحقيقي، الأمر الذي يبدل صورة القرآن في الوجدان، ويحوله إلى كتاب يتلاعب به أصحاب العقائد والأهواء من خلال الأحاديث التي تكتسي قداسة من ورائها، فيفرضون على الإسلام مفاهيم منحرفة، وعقائد ضالة، وآراء خاطئة قد تطال عمق الفكر الإسلامي، لأنهم كانوا إذا لم ينجحوا في تأويلهم الاجتهادي للقرآن، يجدون سبيل النجاح الأفضل في تحويل أفكارهم وعقائدهم إلى أحاديث شريفة يضعونها تبعاً لأهوائهم أو أهواء النافذين في هذه المرحلة أو تلك.

وهذا هو الذي نلتقي به في الكثير من أحاديث التأويل والتفسير الباطني الذي يفسر الكلمة بغير معناها من دون دليل من العقل أو النقل، بحيث يحوّلون القرآن إلى كتاب رمزي لا يراد منه ظاهره، لأن ألفاظه تتحول إلى مصطلحات خاصة ذات رموز معينة لا يعلم تأويلها إلا الله والراسخون في العلم، كما يفسرون هذه الفقرة من الآية.

ملاحظات منهجية حول التفسير السائد

وقد أساء هذا الاتجاه إلى العقيدة الإسلامية والمفاهيم القرآنية، ما أدّى إلى تجميد القرآن في حدود أشخاص معينين ودوائر محدودة، مع عدم السماح بأية مناقشة فكرية أو حديثية أو قرآنية، لأن قداسة الأفكار الشائعة من خلال الأحاديث تمنع العلماء من مناقشتها، فإذا تجرأوا على مناقشتها وإثارة علامات الاستفهام حولها، فإن الاتهامات بالانحراف عن المذهب، والخروج عن الدين، والاستغراق في التفكير المادي، هي الرد الذي يوجه لهؤلاء العلماء في أسلوب غوغائي لا يلتقي بالحق من قريب أو بعيد.

وقد درج بعض المفسرين على إخضاع الآية في مضمونها للأحاديث الواردة في موضوعها من دون تأكيد على صحة الأحاديث من حيث السند أو من حيث

المتن، الأمر الذي أدى إلى اختلال الظهور البارز في الآية بشكل واضح.

إننا قد لا نمانع في قبول القاعدة المنهجية، التي ترى أن الكتاب قد يخصص بالسنة المتواترة القطعية أو بالسنّة الظنية الثابتة بخبر الثقة، وقد يحمل على خلاف ظاهره كذلك، ولكن بشرط إثارة القرينة التي تؤكد إرادة المعنى غير الظاهر، لأن فقدانها يبتعد بالطريقة التعبيرية عن الانسجام مع القواعد البلاغية الثابتة لدى أهل اللغة، فإنهم يرون أن إرادة خلاف الظاهر لا بد أن يخضع في دلالة اللفظ إلى قرينة عقلية أو لفظية مقارنة له أو قريبة إلى جوّه تصرف اللفظ عن ظاهره، فلا موقع للحالة الخالية من الدليل المضادّ لإرادة الظاهر.

ولعل الانطلاق من هذا المنهج في المسألة التفسيرية يؤدي إلى التخلص من الكثير من الأحاديث المفسرة للآية من دون دليل على التفسير، من اللفظ أو من السياق أو من الجو المحيط به.

وهناك نقطة مهمة لا بد من إثارتها في المنهج، وهي اعتبار أن الآية قد تفسر الحديث وتحصره في دائرتها المحدودة، بدلاً من أن يجذبها إلى دائرته الواسعة التي تتجاوز مدلولها الظاهر، فإذا ورد حديث شريف يقوم على الاستدلال بآية على موضوع واسع في الوقت الذي تضيق الآية في مضمونها عنه، فإننا نرى أن الآية تضيق دائرته بدلاً من أن يوسع الحديث مدلول الآية، مثال ذلك، جاء في الأحاديث المأثورة، التي تناولت قوله تعالى: ﴿وَٱجۡتَنِبُواْ قَوۡلَ ٱلزُّورِ﴾ [الحج: 30]، حيث فسرت الزور بالغناء، وأيضاً في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَشۡهَدُونَ ٱلزُّورَ﴾ [الفرقان: 72]، قُصد الغناء. وكما في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡتَرِي لَهۡوَ ٱلۡحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًاۚ﴾ [لقمان: 6] قُصد الغناء. فإننا نلاحظ في مدلول «قول الزور» و«لهو الحديث» أنه ظاهر في الغناء المشتمل على كلام باطل، أو الحديث المؤدي إلى اللهو الذي يضل عن سبيل الله، وبذلك تكون الآية دليلاً على حرمة الغناء في هذه الدائرة المحدودة، فلا تشمل الغناء المشتمل على كلام الحق كالمناجاة أو المدائح النبوية، أو القضايا السياسية والاجتماعية والوجدانية المعبّرة عن مضمون مفيد للإنسان ومنسجم مع الخط الإسلامي الأصيل، وهنا يوحي الاستدلال بالآية، على أن الغناء ليس محرماً بذاته، بل بلحاظ انطباق هذه العناوين القرآنية عليه.

ولكن بعض الفقهاء حاولوا أن يركزوا على الصوت اللهوي أو اللحن الباطل بعيداً عن المضمون، بحيث جعلوا سعة مفهوم الغناء حاكمةً على مدلول الآية، ولذلك حكموا بحرمة الغناء مطلقاً، حتى في الكلام الذي يقرّب الإنسان من الله ويجعل من اللحن وسيلة من وسائل تعميقه في النفس، ولكننا لا نجد هذا الفهم منسجماً مع ظاهر الآية.

وإذا كانوا يركزون على اللهو والباطل أنهما صفتان للحن، لأنه هو الذي يمثل الفرق بين كون الكلام غنائياً أو غير غنائي، فإن الردّ على ذلك بأن التأكيد القرآني يتناول المضمون الباطل، أما اللحن فيساهم في شحن الوجدان بهذا المضمون، فيشغله عن الله ويضله عن سبيله، وذلك من خلال دور اللحن في استقبال الإنسان للفكرة بطريقة أسرع وأكثر تأثيراً.

وهناك مثل آخر، وهو ما ورد في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: 90]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المائدة: 91]، إذ ورد في الأحاديث أن «الشطرنج ميسر» وأن النرد «ميسر»، وفي حديث آخر عن الإمام الصادق(ع)، الذي سأله شخص: ما الميسر؟ قال: الشطرنج، قال: قلت إنهم يقولون إنها النرد، وقال: النرد أيضاً.

فقد ذهب الفقهاء إلى حرمة النرد والشطرنج مطلقاً، حتى لو لم يكن اللعب مشتملاً على العوض الذي يوجب صدق القمار عليه، وذلك من خلال الأحاديث الواردة في النهي عنهما مطلقاً، وقد رأوا أن تطبيق الميسر عليهما يدل على توسعة مفهوم الميسر لما يشمل اللعب من دون عوض، أو أن المراد به آلات الميسر حتى لو لم يلعب بها بالطريقة القمارية.

ولكننا نرى أن للميسر ظهوراً في اللغة يتصل بلعب القمار الذي يختزن في مضمونه مفهوم العوض، وهذه هي القرينة التي يجب الاستناد إليها لإطلاق كلمة الميسر على الشطرنج والنرد، على أساس أن تطبيق العنوان على شيءٍ يدل على أن المراد بالشيء ما يتناسب مع العنوان وليس العكس، ولذلك ذهب بعض

الفقهاء، ومنهم الإمام الخميني، إلى حلية اللعب بالشطرنج والنرد إذا خرجا عن عنوان آلة القمار.

وهناك ملاحظة أخرى في المنهج، أشرنا إليها في البداية، وهي اعتبار القرآن ـ في مفهومه الفكري ـ حاكماً على الأحاديث في مدلولها، فلا بد من أن يكون الحديث موافقاً للمفهوم القرآني على مستوى القيمة، أو الفكرة، أو الخط، فإذا استطعنا أن نؤصّل أي مفهوم قرآني في مورد من الموارد، فلا بد من أن نطرح الأحاديث الدالة على ما ينافي هذا المفهوم، لا سيّما إذا كان أبياً، بطبيعته عن التخصيص والتقييد، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿70﴾ ﴾ [الإسراء: 70] فإنها تدل على مفهوم «تكريم الإنسان» بشكل مطلق في مضمونه الإنساني، فإذا ورد هناك حديث يدل على خصوصية سلبية في بعض الشعوب بحيث يوحي بعدم التكريم، فإن الآية ترفضه، وذلك كالأحاديث الواردة عن الأكراد «أنهم قوم من الجن كشف عنهم الغطاء»، فإن تكريم الله لبني آدم لا يتناسب مع هذا المضمون السلبي.

الغيب ليس قاعدة للحياة

وفي هذا السياق، تستوقفنا النظرة القرآنية إلى الأنبياء حيث تؤكد بشريتهم وقدراتهم الذاتية التي لا تبتعد عن طاقة البشر، فلا يملكون القيام بأي شيء في حركة الكون من حولهم مما لا يملكه البشر، ولا يعلمون الغيب، إلا بما قدرهم الله عليه في حالات طارئة، كما في حالات التحدي التي تفرض المعجزة الخارقة للعادة، كانقلاب العصا ثعباناً، أو إحياء الميت وإبراء الأكمه والأبرص، أو تحويل النار إلى شيء بارد لا يحرق صاحبها، أو الإخبار بالغيب في بعض الحالات مما تفرضه حركة الرسالة في مواقع التحدي، من دون أن يكون ذلك شيئاً متجذراً في الذات المقدسة للنبي أو للوليّ، بحيث تكون له القوة على تغيير الكون وإدارته وتحويله من حال إلى حال لأن ذلك ليس دوره الرسالي، كما أن القرآن الذي يتحدث عن طاقة الأنبياء المحدودة ودورهم الخاص في ما عبر عنه الله في حديثه عن جواب الرسول للمشركين الذين أرادوا منه أن يفجر الينبوع من

الأرض، وأن يكون له بيت من الذهب، أو يرقى إلى السماء بطريقة عادية أو نحو ذلك، فقال لهم: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء: 93]، فإذا ورد عندنا حديث يدل على (الولاية التكوينية) بالمعنى الذي ذكرناه، فإن الكتاب يدل على خلاف ذلك، من دون أن يعني ذلك استحالة تحقيق الولاية بهذا المعنى، إنها ليست مسألة استحالة، لأن الله الذي أقدر الأنبياء على المعجزة الخارقة للعادة قادرٌ على أن يمنحهم القدرة على ذلك، ولكن المسألة أن القرآن يدل على خلاف ذلك.

إن الغيب حقيقة من حقائق الإيمان، ولكن القضية هي أن الله لم يجعل الغيب قاعدة للحياة وللكون وللإنسان، ولكنه أقامها على السنن الكونية والاجتماعية التي تخضع لها حركة الوجود والإنسان، وإذا كان الغيب قد يخرق العادة في دائرة السنن، فإنه يمثل حالة محدودة في دائرة الحاجة الضرورية التي تفرضها حركة الرسالات في تحديات الواقع. إنني لا أريد أن أبحث هذه المفردات بطريقة تحليلية تفصيلية، ولكني أريد الإشارة إلى النماذج الفكرية التي فرضت نفسها على كثير من أساليب التفكير لدى بعض المفكرين من العلماء، انطلاقاً من الاستغراق في الاستنطاق المباشر للحديث، واعتماد الطريقة العقلية التجريدية التي تتحدث عن الاستحالة والإمكان بعيداً عن دراسة الأمور بالعمق، بحيث نقبل، مثلاً، أي خاصية للنبي إذا كان دوره الرسالي يقتضيها، أو حاجة الواقع إليها، أو نقبل فكرة أخرى بعيداً عن المقارنة بين مضمون الحديث ومضمون القرآن، على الرغم من أن البعض من العلماء حاول تأويل القرآن لمصلحة الحديث من دون ضمانة لصحة الحديث في نفسه.

إننا نحاول أن نحذّر من هذا الاتجاه الذي يثير الاهتمام بالحديث بالدرجة التي قد ترتفع به فوق القرآن بطريقة لا شعورية، على أساس الذهنية التي تختزن في داخلها أن القرآن قابل للتأويل أكثر من الحديث، ويمضي هذا الاتجاه بطريقة عفوية في هذا السياق مع عدم الإقرار بذلك في الكلام المعلن.

القرآن نور وهدى

إن القرآن هو النور الذي يضيء غيره، وهو الذي أنزله الله ليخرجنا من

الظلمات إلى النور، وهو الهدى الذي يهدينا إلى الحقيقة الإلهية الحاسمة. وفي ضوء ذلك، لا بد لنا من الانفتاح عليه بكل فكرنا والمحافظة على نصوصه وظواهره بطريقة علمية دقيقة، فلا يجوز لنا أن نفرض عقائدنا واتجاهاتنا وأوهامنا عليه، بل لا بد من أن نرجع إليه من أجل تصحيح مفاهيمنا من عناصر التخلف، ومن ركام الأضاليل والأوهام التي فرضت نفسها على الذهنية الإسلامية العامة، فهو المرجع الذي نرجع إليه، وهو النور الذي نستضيء به، وهو المصدر المعصوم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فقد تكفل الله بحفظه في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: 9].

وأخيراً، إن القرآن هو الكتاب الواحد الذي يلتقي عليه المسلمون، فلماذا لا يكون المرجع الذي يرجع إليه المسلمون في عقائدهم وشريعتهم ومناهجهم ومفاهيمهم في الحياة ليؤكدوا الوحدة الإسلامية من خلاله في العودة إليه والرجوع إلى آياته استجابة لنداء الله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ۝٩٢﴾ [الأنبياء: 92].

تأمّلات في المنهج البياني للقرآن

ما هي طريقة فهم الناس للقرآن، وكيف انطلق أسلوبه في الوعي العام؟

هل هناك أسلوب رمزي يلاحق الفكرة، من خلال الرمز، ليكون له قاموس للمصطلحات الرمزية التي يخضع لها فهم الكلام؟

وهل تعني كلمة المتشابه مثل هذا المعنى؟

وما هو معنى الظاهر والباطن، أو الظهر والبطن في التفسير، ليكون لدينا سطح وعمق، بالمعنى المتنوّع في المدلول، أو بالطريقة المتنوعة في الفهم؟

وكيف ينطلق القرآن في حديثه عن أشخاص معينين؟

هل هو بمعنى التعيين الذي يتجمَّد عندهم، أو هو بمعنى النموذج الأمثل الذي يتمثَّل فيه المفهوم العام الذي يريد تأكيده في الخط من خلال النموذج؟

كتاب مبين لا كتاب غامض

هذه أسئلة توقَّف عندها الكثيرون في حركة التفسير، وأثاروا الكثير من الجدل حولها، حتى خيِّل للبعض أنَّ القرآن كتاب رمزي لا يعلمه إلاّ الفئة التي جعل الله لها الميزة في فهم وحيه، فأنكروا حجية ظواهره إلاّ بالرجوع إلى أئمة أهل البيت(ع)، وانطلق البعض ليتحدث عن تعدد المعاني للكلمة الواحدة بطريقة عرضية أو طولية، واستفاد آخرون من الروايات، أنَّ القرآن، في مجمل آياته، حديث عن أهل البيت بطريقة إيجابية، وعن أعدائهم بطريقة سلبية، ليبقى للأحكام وللقضايا العامة وللقصص المتنوعة مقدار معين...

وهكذا كان التصوُّر العام للقرآن خاضعاً للأجواء الخاصَّة التي تبعد به عن

أن يكون الكتاب المبين الذي أنزله الله على الناس ليكون حجّةً عليهم، من خلال آياته الواضحة الّتي تمنحهم الوعي الفكري والروحي والشرعي، على أساس ما يفهمونه منها، بحسب القواعد التي تركّز الطريقة العامة للفهم العام.

إنّنا نتصوَّر أنَّ من الضروريّ جلاء هذه المسألة المهمَّة في الفكر الإسلامي، لأنَّ أيّة مسألة تتَّصل بالقرآن في طبيعته وسلامته، من الزيادة والنقصان، وطريقة فهمه، ودوره الأصيل في استلهام وحي الله، تمثّل الخطوة الكبرى والأهمية العظمى في وعي الإسلام، باعتبار أن القرآن الكريم هو الأساس في القاعدة الإسلامية، على مستوى المفاهيم، والأحكام، والمناهج، والوسائل، والغايات، الأمر الذي يجعل من الارتباك والانحراف والغموض في فهمه، مسألة سلبية على ذلك كله.

ربّما كان البديهي أن نستنطق القرآن الكريم، في حديثه عن نفسه في الآيات التي تؤكد عربيّة القرآن، وذلك في الآيات التالية:

﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٢﴾ [يوسف/ 2].

﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۝٣﴾ [فصلت/ 3].

﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ۝٢٨﴾ [الزمر/ 28].

﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝١٩٣ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ۝١٩٤ بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ ۝١٩٥﴾ [الشعراء/ 193-195].

إنَّ الحديث عن كون القرآن عربياً، لا ينحصر في المسألة اللغوية، بل يمتد ليكون عنواناً للمنهج العام للقواعد التفصيلية، في أساليب اللغة في البيان والفهم والأجواء، من حيث الخصائص الفنية التي قد تحمل في داخلها الإيحاء والإيماء واللّفتة والإشارة، مما يتجاوز المدلول الحرفي للكلمات، على أساس أن الجانب التاريخي للاستعمال قد يضيف إليها الكثير من ظلال المعاني وخصوصياتها التي قد تمنحها جوّاً جديداً، وهذا هو الذي اصطلح عليه بـ«الفهم العرفي» أو «الذوق العرفي».

وفي ضوء هذا، قد نلاحظ أنّ القواعد العربية تجعل قضية الوضوح في الدلالة، سواء كانت على سبيل الاستعمال الحقيقي أو المجازي، مسألة أساسية

في حركة التّفهيم والتفهّم، بحيث يكون الكلام القرآني حجّةً في إيصال الأفكار والتشريعات إلى الناس، فلا مجال للتّعقيد اللّفظي والمعنوي، في أساليب الاستعارة أو الكناية أو طريقة التركيب، بحيث تكون المسافة بين اللازم أو الملزوم، أو بين المضمون الحرفي للكلمة والغاية التي يقصدها المتكلم، بعيدة جداً بالقدر التي تستلزم بذل الكثير من الجهد الذهني في الربط بين الأشياء، لأن ذلك يبتعد عن المنهج البياني الذي تفرضه مسألة التفاهم التي ترتكز عليها قضية اللّغة في طبيعتها الحركية، وربّما نستوحي ذلك من الآيات التي تؤكِّد صفة التبيين في الآيات، كقوله تعالى:

﴿لَّقَدْ أَنزَلْنَآ ءَايَٰتٍ مُّبَيِّنَٰتٍ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٤٦﴾﴾ [النور/ 46].

﴿وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٥٥﴾﴾ [الأنعام/ 55].

﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [النساء/ 26].

فإنّ من الظاهر أنّ الآيات تتحدث عن الوضوح الذي يستلزم الهدى والهداية واستبانة الطريق المضادّ الذي يتحرك فيه المجرمون.

وهكذا لا نجد مجالاً للحديث عن القرآن، ككتاب رموزٍ ومصطلحات، بعيدة في أسلوبها عن السياق العام لأساليب اللّغة العربية، بحيث يقف الناس أمامها حائرين، لا يجدون لديهم النور الذي يوضح لهم طبيعة المعاني؛ لأنهم يخافون من أن يكون المراد من الآية معنى آخر غير المعنى الظاهر منها، من دون أيّة قرينة في داخل الكلام، أو في أجوائه، ما يلغي الهدف الكبير للقرآن الذي يرتكز على أساس اعتبار الآيات النازلة على الناس طريقاً للانفتاح على حركة العقل والتفكير والاهتداء، ولتحقيق التذكّر والتقوى، من خلال ذلك، في عملية الوعي والاستيحاء، كما جاء في قوله تعالى:

﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [البقرة/ 219].

﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢٤٢﴾﴾ [البقرة/ 242].

﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [البقرة/ 187].

﴿وَيُبَيِّنُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [البقرة/ 221].

ولهذا كانت مسألة حجّية ظواهر القرآن من القضايا البيّنة الواضحة التي أجمع عليها العلماء من خلال حجيّة الظواهر كلّها.

متشابهات القرآن ووجوه الدلالة

وإذا كان القرآن يتحدَّث عن وجود متشابهات فيه، فإنَّ ذلك لا يعني الحديث بلغة «الرمز»، بل يعني الكلام الذي يحتمل أكثر من وجه في مدلوله، أو الذي يمكن أن تختلف فيه الإيحاءات، وربما كانت المسألة تتجه نحو الجانب التطبيقي للآيات المتشابهة في حركتها في الواقع، لا في الجانب المدلولي، بحيث يستغلّها الذين يحرِّفون الكلم عن مواضعه، ابتغاء الفتنة، وابتغاء تأويله وإرجاعه إلى الأفكار التي يحرّكونها في الناس، من أجل إبعادهم عن الخطِّ المستقيم. وبذلك يكون دور الرّاسخين في العلم ـ من خلال بعض القراءات ـ هو تحديد الخطوط الواقعية التي يتحرَّك فيها مدلول الآية، من خلال الأجواء المحيطة بها، لا بيان أصل المعنى الغامض؛ لأن ذلك هو الذي يجعل مسألة التأويل قريبة إلى الأسلوب الفني للتعبير في القرآن، من خلال المنهج العام للّغة العربية، في قضية التفهيم والتفاهم.

ولسنا هنا في مجال البحث الواسع في مسألة «المتشابه» و«التأويل»، بل كل ما هناك، أنّنا نريد الإشارة إلى الموضوع في ما نستقربه من ذلك، وقد ورد عن بعض أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، جواباً عن سؤال حول ما أثاره بعض الناس من أنَّ المقصود بالصلاة والزكاة ونحوهما رجال معيّنون، قال: إن الله لا يخاطب عباده بما لا يفهمون، ما يعني أن الآيات القرآنية لا تنطلق في خطّ التعقيد اللّفظي والمعنوي، أو الإشارة الرمزية التي لا توحي للناس بالوضوح في الفهم.

أمّا مسألة «الظاهر» و«الباطن» أو «الظهر» و«البطن»، فقد أثار العلماء حولها الكثير من الحديث الذي يدور حول المعاني المتعدّدة التي تمثل بطون القرآن، على أساس الروايات المتنوعة في ذلك، حتى عُدّ له «سبعون بطناً». وانطلق الأصوليون في أبحاثهم اللّغوية للبحث عن «جواز استعمال اللّفظ في أكثر من معنى»، واستغرقوا في مسألة الإمكان والاستحالة على الطريقة الفلسفية، على

أساس المقولة التي تقول إنّ اللفظ قالب للمعنى، فلا يمكن أن يتحمَّل معنيين؛ أو المقولة التي تقول إنّه علامة على المعنى، فلا مانع من أن يكون دليلاً على أكثر من معنى. وقد رأى البعض في حديث «بطون القرآن» أو «الباطن القرآني»، دليلاً على أن هناك في القرآن شيئاً للعامة، وشيئاً للخاصة، على مستوى المعنى، وهذه هي المنطقة «السرّية» أو «الخفيّة» للمعنى القرآني التي لا يتحمَّلها إلا الأمين على الأسرار الخفية للوحي الإلهي.

ولكنَّ القرآن يتحدَّث عن الناس كلّهم، عندما يتحدّث عن الآيات التي يبيّنها لهم: لعلَّهم يتذكرون، ويتفكّرون، ويعقلون، فلا يختص بجماعة دون جماعة، ما يفرض أنَّ الفكرة الظاهرة من القرآن هي الفكرة التي يريد الله للناس أن يحملوها ويتحركوا في تفاصيلها الفكرية والعملية، مع اختلافهم في طبيعة المستوى الذهني في استيعاب خصائصها، كغيره في الكلمات العربية البليغة التي يختلف الناس في فهم مدلولاتها تبعاً لاختلاف ثقافاتهم.

وهناك ملاحظة أخرى في المسألة، وهي أن تعدُّد المعنى في الاستعمال الواحد، ليس مألوفاً في الطريقة العامة للكلام، لأنه لا ينسجم مع أسلوب التفاهم، حتى في الكلمات المشتركة بين أكثر من معنى؛ لأن الوضع للمعاني المتعددة لا يفرض الاستعمال فيها، بل يعني حاجة كل واحد منها في إرادته من اللَّفظ إلى قرينة حالية أو مقالية، وإذا كان الناس يتحدثون عن «المجمل»، فإنه يوحي بالإجمال في معرفة المعنى المراد من اللفظ، مع احتماله بين أكثر من معنى. ولذلك فإن المسألة ليست مسألة الإمكان والاستحالة من حيث الذات، بل هي مسألة المنهج الفني في استعمال الكلام في التفهيم لدى العرب، فلو أريد هذا اللون من التعدد من الكلام، لكان بعيداً عن النهج المألوف لديهم من خلال إخلاله بالوضوح، وابتعاده ـ بذلك ـ عن مستوى البلاغة الذي يتنافى مع الإعجاز الفني الذي يرتفع به القرآن إلى أعلى قمّة في الفنّ البلاغي.

بطون القرآن والمنهج الصحيح

وعند تناول «الباطن القرآني» نتوقف عند مقولة: «أن يكون المعنى الباطن مخزوناً لدى الرَّاسخين في العلم»؟ ونتساءل عن فائدة ذلك؟ فإن كان ذلك من

جهة أنهم حجج الله الذين لا بد أن يقبل قولهم في أسرار الدّين، حتى لو لم يكن ذلك مفهوماً من اللّفظ، فإن طبيعة الحجية تفرض ذلك من دون حاجة إلى تضمين القرآن لذلك؛ لأن عصمتهم تؤكد صدقهم، فتؤدي إلى قبول تلك الحقائق الخفية منهم، وإن كان ذلك من خلال الطبيعة الذاتية للدلالة القرآنية، فإن المفروض عدم وجود ظهور للقرآن في ذلك.

والسؤال كيف نفهم هذه النقطة؟

قد يكون من المفيد، أن نتحدث في هذا المجال عن نقطة مهمة في تكوين أيّة فكرة حول القضايا الفكرية الإسلامية، وهي ضرورة التأكّد من صحّة الأحاديث المرويَّة عن النبي محمد ﷺ وعن الأئمة من أهل البيت(ع)، من حيث السند أو المتن، بالطريقة التي تتجاوز الشروط المعروفة في حجية الأخبار، والتي تستخدم في عملية الاستنباط الاجتهادي للأحكام الشرعية، لأنَّ تلك الشروط قد تكون مطروحة في دائرة التنجيز والتعذير، من خلال الآثار الشرعية العملية للمضمون الخبري، وذلك من خلال النظرية الأصولية العامة التي ترى في حجية الخبر لوناً من ألوان التعبّد الذي لا معنى له في المضمون الذاتي للخبر، ما يعني أن يكون الأثر العملي هو الملحوظ في معنى التعبّد.

أمّا القضايا المتصلة بتفاصيل العقيدة، وبمفردات الوجود، أو بالخصوصية التفسيرية للقرآن، فإن الاقتناع بها بحاجة إلى القطع أو ما يقترب من القطع ويحقِّق الاطمئنان؛ لأن المسألة لا تتصل بسلوك خط للعمل، بل هو خطٌّ للقناعة الفكرية على مستوى الالتزام الداخلي، في الاقتناع بالمفاهيم المتنوّعة التي تحكم الأشياء المطروحة في الواقع، لئلا يكون الموقف ملتبساً في إثباتها، وقد تكون الخطورة في هذه المسألة، أنَّ الخلل في المسائل العقيدية والمفاهيم العامة في الصورة التي نقدمها للإسلام، أكثر ما ينعكس خللاً في الأحكام الشرعية التي تتصل ببعض جوانب السلوك الفردي والاجتماعي في دائرة خاصة.

ولعلّ إهمال هذا الجانب، هو الذي أوقعنا في فوضى المفاهيم المتنوعة المتصلة بالكثير من قضايا العقيدة في تفاصيلها، وقضايا الكون والحياة، من خلال الأحاديث الكثيرة التي لم تخضع لتقويم علمي في صحتها وضعفها في قاعدتها العامة.

وفي ضوء ذلك، قد نحتاج إلى الوقوف أمام الأحاديث الواردة في قضايا التفسير بشكلٍ دقيق؛ لأنَّ صورة المضمون التَّفسيريّ هي صورة القرآن في الوجه الفكري الذي يُقدَّم إلى الناس في تخطيطه للإنسان وللحياة، وفي تكوينه للذهنية العامة للمسلم في نظرته إلى الوجود كله، ما قد يترك تأثيراته السلبية أو الإيجابية لدى الباحثين في حركة الصراع بين الإسلام والكفر، أو بين الهدى والضلال.

بين توهم التعدد وانفتاح المعنى

إن هذا المنهج في التعامل مع الأحاديث يؤدي إلى حفظ تفسيرنا للقرآن من منـزلقات عديدة، ولا سيما في مسألة الظاهر والباطن، ففي هذا المجال لا نستطيع أن نتصوَّر مسألة الظّاهر والباطن بالطريقة المادية التي تجعل للّفظ طبقتين في المعنى، تماماً كما هو ظاهر الشيء وباطنه، الذي تتعدد فيه الأشياء، وتتنوّع فيه الخصائص، أو كما هو الظهر الذي يمثل جانباً من الجسد يختلف عن البطن الذي يمثل جانباً آخر، ما يجعل لدينا حالتين عضويّتين متعدّدتين، فيما اللّفظ ليس سوى حالة صوتية بسيطة توحي بحالة ذهنية مماثلة فيما هو المألوف من الطريقة المألوفة في اللّغة العربية، لذلك لا بد من استنطاق هذا المصطلح على أساس إرادة المعنى الواحد الذي تختلف طريقة فهمه تبعاً لاختلاف ثقافة الإنسان الذي يعيه في معرفته بخصائص الأشياء، تماماً كما يتصور بعض الناس الشمس، من خلال شكلها البارز، فيراها في شكل مسطح، بينما يتصورها بعض آخر، من خلال عمق تكوينها وطبيعتها وآثارها، في شكل يقترب من حقيقتها، وذلك بالمقدار الذي توصَّل العلم إلى معرفته، ما قد يخيّل إلينا أن هناك معنيين مختلفين من جهة اختلاف حجم الصورة أو طبيعتها المطبوعة في الوعي الفكري للإنسان، في الوقت الذي تتمثل القضية في معنى واحد مختلف الجوانب.

وقد تكون المسألة تتصل بالمعنى الجزئي الذي تمثّله الآية في مواردها المتحركة في الواقع في عصر النـزول، أو في مواقع النـزول، وبالمعنى الكلّي الذي يطل على كل المفردات التي تختزن مفهومه وخصوصيّته الشاملة، في الماضي والحاضر والمستقبل؛ ليكون المعنى الظاهر هو المعنى الجزئي المنفتح على الحاضر؛ أمّا المعنى الباطن، فهو المعنى المنفتح على الصّورة الكلّية

المفتوحة على المستقبل، حتى لا يتجمد القرآن في الموارد التي نزل فيها، بل يمتد، على مستوى القاعدة الكلية، إلى كل الموارد المماثلة، في الحوادث المتجددة، في مستقبل الحياة والإنسان.

وهذا هو ما تحدث عنه الإمام محمد الباقر(ع)، في أكثر من حديث. منها: ما رواه الصدوق عن أبيه، عن سعد، عن البرقي، عن محمد بن خالد الأشعري، عن إبراهيم بن محمد الأشعري، عن ثعلبة بن ميمون، عن أبي خالد القمّاط، عن حران بن أعين، قال: «**سألت أبا جعفر(ع) عن ظهر القرآن وبطنه؟ فقال: ظهره الّذين نزل فيهم القرآن، وبطنه الذين عملوا بأعمالهم يجري فيهم ما نزل في أولئك**»[1].

ومنها: ما رواه العياشي في تفسيره، عن الفضيل بن يسار قال: سألت أبا جعفر «محمّد الباقر»(ع)، عن هذه الرواية: «**ما في القرآن آية إلاّ ولها ظهر وبطن، وما فيه حرف إلاّ وله حدّ، ولكل حدّ مطلع**» .ما يعني بقوله: لها ظهر وبطن؟ قال: «**ظهره وبطنه تأويله، منه ما مضى ومنه ما لم يكن بعد، يجري كما تجري الشّمس والقمر، كلّما جاء شيءٌ منهُ وَقَعَ، قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾** [آل عمران/ 7]»[2].

إننا نلاحظ في هذين الحديثين، أنَّ الإمام الباقر(ع) يريد أن يؤكِّد أنَّ الخصوصية التي تمثِّل مورد الآية، تستبطن في داخلها المعنى الكلّيّ العام الذي يتجدَّد في الزّمن كلّه، كلَّما تجدَّدت الموارد المماثلة في امتداده، وهذا ما عبَّر عنه في حديث آخر، في أن القرآن يموت إذا نزل في قوم مخصوصين يغيبون في الزمن، ولكنّه يجري مجرى الشمس والقمر واللّيل والنهار، لتكون القضية قضية النموذج الذي يجسّد الفكرة العامة التي استهدفها النصّ القرآني، ونزلت من خلالها الآية، فليس هناك معنيان للّفظ، بل هناك معنى واحد يتحرك في خط الزمن، من الماضي إلى الحاضر، ليطل على المستقبل في خطِّ الخصوصية التي تتجسد في جميع المراحل والأفراد.

(1) معاني الأخبار، للصدوق، ص 259.

(2) تفسير العياشي ج1، ص 11، نقلاً عن البحار، ج89، ص 94.

تعدد الآفاق وتكامل الفكرة

وهناك حديث آخر، قد يطلُّ بالمسألة على وجه آخر، وهو ما رواه الصدوق عن أبيه عن علي بن الحكم، عن محمَّد بن الفضيل، عن بشر الوابشي، عن جابر بن يزيد الجعفي، قال: «**سألْتُ أبا جعفر(ع) عن شيءٍ مِنَ التَّفسير؟ فأجابني ثمّ سألته عنه ثانية فأجابني بجواب آخر، فقلت: جعلت فداك، كنت أجبتني في هذه المسألة بجواب غير هذا قبل اليوم؟**

فقال: يا جابر، أن للقرآن بطناً وللبطن بطن، وله ظهر وللظهر ظهر. يا جابر، ليس شيء أبعد عن عقول الرجال من تفسير القرآن، إن الآية يكون أوّلها في شيء، وآخرها في شيء وهو كلام متصل متصرف على وجوه»[1].

إن هذا الحديث قد يوحي، لأوّل وهلة، بالتعدّد في المعنى للكلمة الواحدة من خلال دلالته على تعدد التفسير، والتأكيد أن للبطن بطناً وللظهر ظهراً لا الكلمة، ولكن التدقيق فيه يدلّ على أنه يريد معالجة الآية في مدلولها، فنحن نلاحظ أن بعض الآيات قد تنطلق في الحديث عن عدَّة جوانب للفكرة، بحيث تتكامل في الخطِّ الواحد الذي تتعدَّد آفاقه وجوانبه، فقد تجد للمسألة الواحدة جانباً يتصل بالأخلاق، وجانباً آخر يتصل بالاجتماع، وثالثاً يتصل بالسياسة وهكذا، ما يجعل من الممكن أن يتحدث عنها الإنسان الباحث من عدة جوانب، بحيث يبدو الحديث عن كلّ جانب كما لو كان مدلولاً للآية بشكل مستقلّ، ولعلّ هذا هو مراد الإمام(ع) في اتصال الكلام من خلال تعدّد جوانبه، فيمكن للمعنى الذي نزل به القرآن أن يجتذب معنى آخر، كما يكون للإيحاءات التي توحي بها الآية أن تجتذب إيحاءً آخر.

الأسلوب الاستيحائي في فهم القرآن

وفي ضوء ذلك، يمكننا أن نطلّ على مدلول التأويل، فلا يكون المقصود به إرادة غير المعنى الظاهر من اللّفظ، بل استيحاء معنى من خلال المعنى المقصود

(1) المحاسن، 269، نقلاً عن البحار، ج89، ص 91.

من اللفظ، بحسب الوضع الذي انطلق من خلال الاستعمال، وقد ورد في الحديث عن الإمام الباقر(ع) في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة/ 32] قال: «من حرق أو غرق. قلتُ: فمن أخرجها من ضلال إلى هدى؟ قال: ذلك تأويلها الأعظم»[1].

فقد لا يكون مراد الإمام(ع) من ذلك أنَّ المراد من الحياة هو الهدى، وأن المراد من الموت هو الضَّلال، أو أن يكون الهدى والضلال معنيين إضافيين للحياة والموت، إضافةً إلى معناهما المادّي، بل المراد أنَّ التعمّق في قيمة الهدى، الذي يتحرك فيه الدعاة إلى الله، لينقلوا النَّاس إليه من مواقع الضلال، لا يقلّ أهميَّةً عن قيمة الحياة التي ينقذها الناس من الموت، لأنّ نتائج الهدى في روحيّة الإنسان وفي مصيره الأبدي، تمثّل نتائج الحياة الحقيقية، فهي مسألة استيحائية لا مدلولية، أو بما يقربُ من مفهوم الموافقة.

ونلتقي ـ في هذا الاتجاه ـ بالحديث المرويِّ عن الإمام الباقر(ع) في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ ﴿٢٤﴾﴾ [عبس/ 24] قال: قلت ما طعامه؟ قلت: «**علمه الّذي يأخذه ممّن يأخذه**»[2].

فإنَّ من الواضح أنَّ العلم لا يمكن أن يكون مدلولاً لكلمة الطعام في هذه الآية، حتى مع تصوّرنا أن هناك طعاماً للعقل إضافةً إلى طعام الجسد، لأن الآيات الأخرى تؤكّد أن المراد به الغذاء المادي الذي ينطلق من النبات، وذلك قوله تعالى: ﴿أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ﴿٢٥﴾ ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا ﴿٢٦﴾ فَأَنبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ﴿٢٧﴾ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ﴿٢٨﴾ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ﴿٢٩﴾ وَحَدَائِقَ غُلْبًا ﴿٣٠﴾ وَفَاكِهَةً وَأَبًّا ﴿٣١﴾ مَّتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ ﴿٣٣﴾﴾ [عبس/ 25-32]، فإنّ هذا كلّه لا ينسجم مع مدلول العلم، كما هو واضح، لكن الإمام(ع) أراد أن يستوحي من هذه الكلمة «الطعام» معنى العلم، باعتبار أنَّ الكلمة، في إيحاءاتها، تجتذب الجانب المعنوي للطعام الذي هو نعمة إلهية لا تقلّ، بل قد تزيد على النعمة الإلهية في الغذاء المادي للجسد.

وإنّنا نتصوّر ضرورة دراسة هذا الأسلوب الاستيحائي القرآني في التفسير،

(1) نور الثقلين، ج1، ص 514.

(2) بحار الأنوار، ج2، ص 69، نقلاً عن المحاسن.

لأنه الأسلوب الذي يجعل الإنسان ينطلق من الآية إلى عوالم أخرى، من خلال طبيعة الغايات التي تتحرك بها، مما تلتقي به في أكثر من أفق، في نطاق القواعد الإسلامية والعربية العامة.

وهذا هو ما يجعلنا ننتقل من الصورة المادية إلى الصورة المعنوية، ومن التجربة التاريخية للمجتمع الذي نزل فيه القرآن وعالج مشاكله، في التحديات التي كانت تواجهه، وفي القضايا المطروحة عليه، إلى التجربة الجديدة التي نواجه فيها تحدّيات الواقع ومشاكله، الأمر الذي يجعل للقرآن صفته «الحركيّة» إلى جانب الصفة التشريعية والتوجيهية والوعظية ونحو ذلك.

الموارد الخاصة والنموذج العام

وفي ضوء ذلك، قد نستطيع الوقوف مع الروايات الكثيرة الواردة عن الأئمة(ع) في تفسير آيات القرآن، في كثير من الموارد، بأهل البيت(ع)، لنجد البعض منها كان مختصاً بهم «كآية التطهير» و«المودة في القربى»، بينما كانت الآيات الأخرى منطلقةً في الخط العام الذي يمثل أهل البيت(ع) النموذج الأكمل له، كآية ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عمران/ 7] و﴿وَلِكُلِّ قَوۡمٍ هَادٍ﴾ [الرّعد/ 7] و﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ﴾ [النحل/ 43] و﴿وَمَنۡ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [الرّعد43]، و﴿وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [التوبة/ 119] و ﴿ثُمَّ أَوۡرَثۡنَا ٱلۡكِتَٰبَ﴾ [فاطر/ 32].

وإذا كانت بعض الآيات قد نزلت فيهم، في مواردها الخاصة، في أسباب النزول، فإنها انطلقت لتمتدّ في الخط العام للقضية المطروحة فيها، كما في آية المباهلة التي كان موردها أهل البيت، وهم الحسن والحسين(ع) في عنوان «أبناءنا»، والزهراء(ع)، في عنوان «نساءنا»، والإمام علي أمير المؤمنين(ع) في عنوان «أنفسنا»، وذلك قوله تعالى: ﴿فَمَنۡ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡعِلۡمِ فَقُلۡ تَعَالَوۡاْ نَدۡعُ أَبۡنَآءَنَا وَأَبۡنَآءَكُمۡ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمۡ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمۡ ثُمَّ نَبۡتَهِلۡ فَنَجۡعَل لَّعۡنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلۡكَٰذِبِينَ ﴿٦١﴾﴾ [آل عمران/ 61]، ولكنّها رسمت خطّاً عاماً للمباهلة، في كلِّ الموارد التي يحتاج إليها المسلمون.

وهكذا نجد هذه الفكرة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمۡ رَٰكِعُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [المائدة/ 55]، فإنَّ المعروف المرويَّ

بأسانيدَ متعدّدة أنها نزلت في الإمام علي(ع)، ولكنَّها تنفتح على النماذج المماثلة، فالآية الكريمة أطلقت الفكرة، في العناوين الكبرى، للّذين يتولّون الولاية للمسلمين، ليكونوا من النماذج السامية التي توحي بها الصفات المذكورة فيها، ولهذا ذكرت بأسلوب الجمع لا المفرد، بحيث تشمل الأئمة(ع).

وهكذا نلاحظ هذا الأسلوب في آية سورة الإنسان في قوله تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ۝٨ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا ۝٩﴾ [الإنسان/ 8-9]. فقد نزلت في علي وفاطمة(ع)، ولكنها انطلقت من خلالهما، لترسم الخط العريض للذين يتحركون في هذا الاتجاه، وبهذه الروح في الإخلاص لله، والخوف منه والحب له، والإيثار لعباده من اليتامى والمساكين والأسرى.

وهكذا، نجد أنّ القرآن الكريم لا يتوقَّف عند الخصوصيات التاريخية التي كانت المنطلق لنزوله، بل يمتدّ إلى كلِّ النماذج الحيّة في الزمن كله، كما أنه ـ في مفاهيمه العامة ـ يتحرَّك من أجل أن يشير إلى حركة الواقع، في قضايا الحق والباطل، والشرعية واللاشرعية، ليكون دليلاً على خطوط الاستقامة والانحراف في الواقع الإسلامي الذي أطل بعد مدة طويلة من وقت نزول القرآن، ليتحدث عن كل مرحلة جديدة من خلال حديثه عن المرحلة السابقة المماثلة، وليوجه الناس إلى رموز الحق في المستقبل، ويبعدهم عن رموز الباطل فيه، من خلال توجيهه وإبعاده عن الرموز المماثلة في الماضي؛ لأن القرآن يمثِّل الحقيقة الواسعة التي تشمل الزمن كلَّه وترتفع فوقه.

وفي ضوء ذلك، فإنّنا لا نحتاج إلى الخروج عن مألوف قواعد اللّغة العربية في تفسيره، أو إلى إبعاده عن القضايا العامة، من أجل التركيز على هذه الحقيقة أو تلك، أو هذا الرمز الشرعي للحق أو غيره، لأن الخطوط العامة المتناثرة فيه، والنماذج الحية المتحركة في داخله، يمكن أن توحي لنا بما نريد في عالم الدليل والبرهان.

أثـر الزمان والمكان في الاجتهاد

عندما ندرس أثر الزمان والمكان في الاجتهاد، فإن علينا أن ندرس شخصية المجتهد؛ لأن أية شخصية لا بد من أن تخضع بطريقة شعورية أو لا شعورية للمؤثرات التي تؤثر في تكوين عناصرها، سواء أكانت ثقافية أم عاطفية أم شعورية، بعلاقة الإنسان بالأشياء. ومن الصعب جداً أن يتخلّص المجتهد من هذه المؤثرات؛ لأنها قد تنفذ إلى شخصيته بطريقة لا شعورية كأي مثقف أو كأي إنسان، وفي ضوء هذا فإن تأثر المجتهد بالزمان والمكان ينطلق من تأثر الإنسان ببيئته وبالأجواء المحيطة به، فقد ينشأ المجتهد مثلاً في بيئةٍ تخضع لتقليد معين، بما يؤثر في اعتباره هذا التقليد قريباً من الثوابت الشرعية، أو قريباً من المرتكزات الشرعية، بحيث يحمل في داخل شخصيته قناعة بأن هذا التقليد هو الذي يحكم طبيعة الموقف الشرعي حتى في زمن النصّ.

مؤثرات العرف الاجتماعي

إن هذا النوع من أنواع التأثر بالمجتمع، واعتبار ما تلقاه من مؤثرات وأفكار هي من المسلمات الشرعية، يؤدي بالمجتهد إلى أن يدرس النصوص بهذه الذهنية، ما يجعله مثلاً يغلب النصوص التي تدل على المنع على النصوص التي تدل على الرخصة، نحن لا نريد أن نقول: إنه يتعمد ذلك، ولكن هذه الذهنية تترك تأثيرها اللاشعوري على المجتهد في هذا المجال، بحيث يعدّ أن الفتيا بالجواز منافية للمسلمات الشرعية أو لما هو معروف شرعاً، وربما تلتقي في هذا المجال بالمؤثرات والعناصر التي تترك تأثيرها على المجتهد في ضوء العلاقة بالزمان والمكان.

وعلى هذا الصعيد، فإننا لو تناولنا حكم حلق اللحية كمثال على ذلك، فإننا نرى أن النصوص التي تحرم حلق اللحية هي محل مناقشة حتى من القائلين بالحرمة، لكن الاستناد إلى التحريم جاء أساساً من خلال سيرة المتشرعة الذين كانوا لا يحلقون لحاهم، وكانوا يردعون الذي يحلق لحيته أو يقاطعونه لأنه يقوم بمعصية.

ويأتي السؤال: من أين نشأت هذه المسألة وتحولت إلى سيرة؟ إننا نعرف أن مسألة السيرة التي يراد أن يستدل بها هي سلوك عام يجب أن يمتدّ إلى عصر المعصومين(ع)، وأن الحجية تنطلق من قيام سيرة المتشرعة على عمل شيء أو على ترك شيء؛ لتصل إلى زمن المعصوم، وعند ذلك فإذا أقرّها المعصوم أو لم يعترض عليها تمثل عندئذٍ حكماً شرعياً، على أننا لو درسنا هذه المسألة فقد نجد أن الامتناع عن حلق اللحية في زمن المعصوم سواء في زمن النبي ﷺ أو بعد النبي، كما في زمن الأئمة(ع)، كان منطلقاً من أن هذا هو الرأي الشائع في المجتمع، بحيث كان يعدّ حلق اللحية معيباً حتى إنه يعتبره لوناً من ألوان المثلة، ونوعاً من التنكيل بالشخص كعقاب له، يماثل التعامل مع الذي أذنب ذنباً، تماماً كما هي النظرة إلى عملية حلق شعر الرأس في بعض المجتمعات، حيث يتم التعامل بهذه الطريقة مع المجرمين في السجون أو الجنود المرتكبين في ثكناتهم.

وفي الواقع، فإن الكثير من جوانب السلوك الاجتماعي في عصر المعصوم كان منطلقاً من عادات وتقاليد المجتمع وأعرافه، ثم بعدما جاء عصر الفتيا أفتى العلماء بالحرمة أما انطلاقاً من النصوص التي اعتمدوا عليها أو انطلاقاً من تصورهم بأن السيرة قائمة على ذلك، وبذلك أوجدت الفتيا سيرة متشرعة بعد أن كانت السيرة سيرة اجتماعية، أو كان من الممكن أن تكون السيرة اجتماعية، وهنا قد تكون السيرة المتشرعة ناشئة من الفتاوى، والسيرة السابقة على الفتاوى قد تكون ناشئة من التقليد الاجتماعي، وفي ضوء ذلك فإننا لا يمكن أن نحرز كاشفية السيرة عن موقف المعصوم تجاه هذا العمل.

وهكذا قد نجد من دراسة السيرة في واقع المجتهد أن السيرة يمكن أن تغلب عليها سيرة العصور المتقدمة عليه أو المتقدمة على المجتهدين الذين حكموا بهذا الحكم، فنجد أن المجتهد يتأثر بالزمان وبالمكان في حكمه؛ لأن السيرة

كذا أو كذا. الأمر الذي أسس لما يسمى بمرتكزات المتشرعة، وهي تعبير عن الذوق الذي يعيشه المتشرعة في معاملاتهم وتطبيقهم للأحكام الشرعية، وربما يدل هذا الذوق على وجود خلفية حقيقية تاريخية جعلت هذا الارتكاز أمراً عفوياً مرتكزاً في وجدانهم الشرعي كما لو كان من المسلمات أو من البديهيات، ولكننا عندما ندقق في بعض هذه المرتكزات فإننا نجد أن هناك مجالاً للشك في بعضها، وأنها قد تكون ناشئة من وضع اجتماعي معين، وأنا عندما أريد أن أطرح الشواهد لا أطرحها طرح الفقيه الذي يتبنى مضمونها، ولكنني أطرحها من أجل إثارة الاحتمال في أن ما يعدّ مرتكزاً قد لا يكون منطلقاً من أساس شرعي متصل بزمن المعصوم.

ومن أمثلة تأثرهم بالزمان والمكان، ما يمثّلون به من عدم جواز ارتداء الفقيه ملابس الجندي، باعتبار أنه مخالف للمروءة أو من باب أنه يتزيّا بزيّ غيره، فإن هذا ناشئ من انعزال الفقيه عن حركة الجهاد وحركة الحرب التي تفرض عليه ذلك، من خلال العرف الاجتماعي الذي يعيشه هذا المجتهد أو ذاك، مما يجعل الموقف على مستوى الكراهة أو الحرمة، منطلقاً من تأثره بالعرف الذي قد تغير عن عرف كان فيه لباس الفقيه لباس الجندي في الجهاد ميزة من الميزات بدلاً من أن يكون حالة سلبية.

إننا نريد أن نقول: إن كثيراً من حالات الاجتهاد تنطلق من خلال تأثر الإنسان ببيئته التي قد توحي إليه ببعض المشاعر أو ببعض الأفكار، وقد تجعل ذلك مؤثراً في اجتهاده واستنباطه للحكم الشرعي.

علاقة الحكم بالموضوع

* ما أثر تغيير الموضوعات في تغيّر الأحكام؟

- من الطبيعي أن الأحكام تابعة لموضوعاتها، وللموضوعات حدود وقيود معينة، فإذا تبدلت تبدل الحكم الشرعي أيضاً. فمثلاً حكم الفقهاء بأن الاستحالة من المطهرات، كما لو استحال الكلب ملحاً كما يمثلون، أو استحال النجس رماداً أو ما أشبه ذلك، فإنهم يقولون بالطهارة، والواقع أن الطهارة ليست ناشئة

من أن الاستحالة تعطي الشيء الطهارة ـ وإنما من خلال أن الاستحالة تبدل الموضوع ـ تماماً كما في حالة انقلاب الخمر خلاً. وهكذا نجد في مواقع أخرى أن الشيء قد يكون له مالية في مكان وليس له مالية في آخر، فمثلاً الماء على النهر لا مالية له، ولكنه في الصحراء ذو مالية، فالحكم بكونه من الماليات أو لا يدور مدار ذلك. وكذلك في موارد الحرج وموارد الضرر. وفي كل الموارد التي قد يخضع الموضوع فيها لبعض الظروف التي تجعله أكثر أهمية في نظر الشارع من أي موضوع آخر، مما يجعل الحكم فيه يتبدل تبعاً للمصلحة الجديدة التي هي أهم.

وبعبارة أخرى إن الشارع جعل الأحكام ثابتة بعناوينها الأولية، وجعل هناك أحكاماً للعناوين الثانوية، فإذا طرأت العناوين الثانوية على العناوين الأولية غيّرتها، وقد يختلف العنوان الثانوي بين وقت وآخر أو بين مكان وآخر، فنحن نرى مثلاً أن قيام الناس للقادم يمثل عنواناً من عناوين التكريم، وبالتالي عدم قيامهم له يمثل هتكاً لحرمته، فيكون عدم القيام محرماً في هذا المجال، بينما لا نرى في بيئةٍ أخرى مثل هذا العرف الاجتماعي فيكون حراماً هناك وليس حراماً هنا؛ لأنه هناك تعنون بعنوان هتك الحرمة. هكذا جعل الله الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، فإذا فرضنا أن حكماً ما كان ناشئاً من مصلحة، ورأينا أن هناك مصلحة أهم في مورد آخر، وكان المورد مورد تزاحم فإن هذا الحكم يتجمد لمصلحة الحكم الآخر، وهكذا عندما تتبدل المصالح والمفاسد التي هي ملاكات الأحكام.

*** هل يتعارض ذلك مع الرواية المعروفة: حلال محمد حلالٌ إلى يوم القيامة، وحرام محمد حرام إلى يوم القيامة؟**

- إن ذلك لا يتعارض؛ لأن حلال محمد في العنوان الأولي حلال إلى يوم القيامة، وحلال محمد في العناوين الثانوية حلال إلى يوم القيامة. إننا قد لا نجد هناك دقّة في التعبير بتغير الأحكام بتغير الموضوعات، لأن الموضوعات تختلف، فالموضوع في ذاته له حكم ويبقى حكمه، لذلك فمعنى أن نقول: إن حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرام محمد حرام إلى يوم القيامة، معناه أن

الشريعة التي جاء بها رسول الله هي باقية بكلّ القواعد التي تحكم حركتها وتحكم تنوعاتها كلها.

دور العلم في الاستنباط

* ما العلاقة بين تطور العلوم الإنسانية والاستنباط الفقهي؟

- من الممكن للعلوم الحديثة أن تحدّد الاستنباط في بعض الموضوعات التي قد يختلف فيها الرأي والنظر، فالقاعدة التي نؤمن بها هي أنه إذا تعبدنا الشارع بشيء وصحّ لنا تعبده متناً وسنداً فإن علينا أن نتعبد به، ولكن إذا وجد هناك دليل علمي قطعي مباين فلا بد لنا من التأويل، ويأتي دور العلم في هذا المجال.

وعلى هذا الخط قد نستعين بالعلم في مسألة الاستحالة ـ بتحديد الموضوع ـ فنحن مثلاً قد نواجه في كثير من الحالات بالنسبة إلى بعض المستحضرات مثل الجلاتين ومثل الصابون، ومثل بعض الأشياء التي تخضع لعملية كيماوية، بحيث يكون أصلها حراماً، ولكننا الآن نشك في أنها هل وصلت إلى مرحلة الاستحالة؟ وهل العملية الكيميائية أوصلته إلى حدّ الاستحالة أو لم توصله إلى حدّ الاستحالة، وقضية اليأس وعدم اليأس عند المرأة هي من القضايا التي يمكن أن يكتشفها ويعرفها العلم، فربما يكون الاكتشاف العلمي في هذا المجال مؤكداً لبعض الأحاديث أو يكون موجباً للتأمل في بعضها الآخر، عندما ينطلق العلم ليتحدث عن اليأس في سن معين مثلاً، وتتحدث الأحاديث عن اليأس في سن آخر، فيمكن أن نعتمد على العلم في ذلك، وهكذا يمكن للفقيه أن يستفيد من الاكتشافات العلمية في تحديد الكثير من الموضوعات في هذا المجال.

علم اللغة ومبحث الألفاظ

*** هل يؤثّر علم اللغة الحديث ـ علم النص وعلم الدلالة ـ في إعادة صوغ بعض القواعد الأصولية تحديداً في مباحث الألفاظ؟**

- من الطبيعي أن المتأخرين قد يكتشفون خطأ في القواعد التي وضعها المتقدمون، فإذا كان المتقدمون يمكن أن يختلفوا كما يختلف الكوفيون والبصريون في قواعد النحو، أو كما يختلف بعض أهل اللغة في مفردات الألفاظ، بحيث نعرف أن المسألة كانت خاضعة للاجتهاد من قبلهم، فيمكن لنا أن نكتشف الخطأ في الاجتهادات التي بنيت عليها قواعد اللغة العربية، التي أخضعت لها مسألة فهم النص.

وفي هذا المجال، ربما نجد الآن مثلاً بعض الأفكار الجديدة التي قد يختلف فيها بعض العلماء المتأخرين عن المتقدمين في مسألة طريقة قاعدة فهم النص، فالمعروف بين المتأخرين أن استفادة الإطلاق بمعنى استفادة الشمولية من النص يبتني على جريان مقدمات الحكمة، وعمدتها إحراز كون المتكلم في مقام البيان، مع عدم ذكر القيّد، وتعتمد هذه المقدمات على ظهور حالي سياقي، مفاده أن كل ما لا يقوله في كلامه فهو لا يريده، ولهذا يقولون: لا نستطيع أن نتمسك بالإطلاق إلا إذا تمّت مقدمات الحكمة، ونحن نلاحظ مثلاً أن بعض المجتهدين المعاصرين يرى أن ليس من الضرورة إجراء مقدمات الحكمة لفهم الشمولية من النص، بل إن اللفظ بطبيعته هو يدل على المعنى، كأنه بعيد عن مقدمات الحكمة، ويمكن أن التمسك بشموله على هذا الأساس.

وهناك أيضاً مسألة الخاص والعام، فإن المعروف عند الفقهاء غير

الأصوليين بشكل عام، إنه ما اجتمع خاصٌ وعام إلا وكان الخاص قرينة على التصرف بالعام وتخصيصه، إلا في الموارد التي لا يمكن فيها التخصيص كما في بعض موارد النص التي تأبى التخصيص، أو في الموارد التي يؤدي فيها التخصيص إلى تأخير البيان عن وقت الحاجة مما يحكم العقل بقبحه، في المقابل يلاحظ بعض الفقهاء أن قرينة الخاص على العام إنما تكون في الموارد التي تكون من شأن المتكلم أن يذكر العام ثم يلحقه بالخاص.

وهذا مما نبّه عليه الأصوليون، وهو ما لا يجرى فيما تم التعارف عليه، مما جاء في طريقة حديث الأئمة(ع) عن الأحكام الشرعية، بحيث يأتي شخصٌ من خراسان ويسأل الإمام فيجيبه بالعام، وقد يأتي شخصٌ من بغداد ويسأل الإمام ويجيبه بالخاص، وهنا ليس من الطبيعي أن نجعل هذا الخاص قرينة على التصرف بالعام، بل إننا إذا عرضنا هذا أمام الناس فإنهم يرون أن الإمام أجاب بجوابين عام وخاص، لأنه ليس من الطبيعي أن يطلع البغدادي على ما عند الخراساني، ولا سيما في تلك الظروف التي كانت موجودة في ذلك الوقت، فقد تسجل مثل هذه الملاحظة التي تقلب الكثير من تجارب الاستنباط القائمة على أساس وجود عام وخاص، وحمل الخاص على العام.

وهكذا نجد أن الأبحاث اللغوية الجديدة التي استطاعت أن تكشف أشياء جديدة انطلاقاً من مصادر اللغة العربية أو مصادر النحو مما يقلب الفهم، فيما البعض يؤكد فهم اللغة بالطريقة التي كان يفهمها الأقدمون بحسب قواعدهم، وإذا كانوا يقولون ذلك، نجيبهم بأننا قد نكتشف خطأ الأقدمين، ما يعني أن الانصياع لهم يجعلنا نفهم النص خطأ، لأننا اعتمدنا على قاعدة الخطأ. نحن لا نقول: إننا نريد أن نفهم النصوص السابقة بحسب القواعد الموجودة في عرفنا الخطابي أو في عرفنا اللغوي، بل إننا قد نكتشف في دراساتنا اللغوية ما يظهر خطأ القواعد السابقة عند المتكلم.

القصور في فقه السلطة والمجتمع!

*** هل يعود القصور في فقه النظم والمجتمع إلى قصور القواعد الأصولية الموروثة؟**

ـ ليس الأمر كذلك، بل إن هذا القصور الموجود في الفقه الشيعي في قضايا السلطة والمجتمع ـ والظاهر أنه ليس موجوداً في الفقه السني بهذه الدرجة ـ يعود إلى أن الحكم السياسي لم يكن محلّ ابتلاء لهم على نحو الممارسة، بل كان محلّ ابتلاء لهم من خلال آثاره المنعكسة عليهم سلباً أو إيجاباً، ومن خلال بعض القضايا التي فيها مراعاة الدولة في بعض تشريعاتها وأوضاعها.

إذاً، ليس السبب أن القواعد الأصولية لا تتسع لذلك، بل إن المسألة هي أن الممارسات الاجتهادية لم تحرك اجتهاداً أو استنباطاً في هذا المجال، لأنها كانت أشبه بالمسائل التي لم تكن محل ابتلاء ليطلق المجتهدون القواعد الأصولية أو القواعد الفقهية في الاستنباط.

المعاملات والبناء العقلاني

*** ورد في بعض الأحاديث أن الإسلام بني على خمس، هل يعني ذلك أن العبادات تمثل ما هو ثابت في الشريعة والمعاملات تمثل المتحرك منها؟**

ـ بما أن المعاملات هي من المسائل العقلائية، فإن الأدلة الواردة فيها ليست أدلة تأسيسية وإنما هي أدلة إمضائية كما عرف بين الفقهاء، ولعلّنا نستطيع من خلال ذلك أن نستوحي ـ وإن كان الموضوع يحتاج إلى بحث دقيق جداً ولكني أتكلم في مجال الاستيحاء ـ أن الشارع ترك أحكام المعاملات للبناء العقلائي العام باعتبار أنها من الأمور التي لا يمكن أن تضبط بشكل دقيق في خطوط تفصيلية، بعبارة أخرى إن مسألة المعاملات تنطلق من حاجات الناس، فقد تتغير عناوين المعاملات تبعاً لتغير حاجات الناس، وقد تتطور المعاملات وتستحدث معاملات جديدة تبعاً لتطور الواقع الاقتصادي للناس.

فلهذا من الصعب أن تربط المعاملات في خطوط تفصيلية، ولهذا لاحظنا أن القرآن الكريم في حديثه عن المعاملات قال: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: 1]، ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: 188]، وتحدث عن: ﴿تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾ [النساء: 29]، و ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: 275]، إنه تحدث عن الخطوط العامة وقد تدخل في بعض الخصوصيات في الربا، دون الخصوصيات الأخرى كقضية الغرم.

مشكلة الحيل الشرعية

*** يلجأ بعض الفقهاء لحيل شرعية لمواجهة المشكلات التي يطرحها الواقع من دون أن يقنن موقفاً فقهياً لعلاج مثل هذه المشكلات، ما رأيكم بذلك؟**

- قضية الحيل الشرعية هي من القضايا المعقدة، وإن القائلين بها ينطلقون من قاعدة أن الأحكام تابعة لموضوعاتها، فإذا استطعنا أن نغيّر الموضوع فإن الحكم يتغير؛ لهذا فإن مسألة الحيل الشرعية تنطلق من إيجاد بعض الأساليب التي تخرج الموضوع من موضوعيته المحدّدة لنحصل على حكم جديد.

ومن الأمثلة التي ترد في هذا المجال، المعاملة الربوية التي تكون خاضعة لاشتراط الزيادة، كما هو الحال عندما تقرض إنساناً مالاً بفائدة قدرها كذا، وهذا ربا بعينه، أما إذا بعته ما قيمته ألف ليرة بعشرة آلاف ليرة، ففي هذه الحالة لا تكون هذه معاملة ربوية، ويبررون ذلك بأن ما أخذته من الزيادة أخذته مقابل شيء بعته، وأن لا مانع من أن يشتري الإنسان شيئاً يساوي مثلاً درهماً بألف درهم إذا كانت الظروف المحيطة تقتضي أن يشتري هذا الشيء بثمن أكبر، كما في المثال المعروف: نذر شخص أن يبيع جملاً بدرهم وعندما أراد أن يفي بنذره حار كيف يفعل؟ فذهب عند الفقيه فعلّمه أن يبيع الجمل مع القلادة بألف درهم مع العلم أن القلادة لا تساوي ألف درهم، وبهذا فإنه وفى بنذره حيث باع الجمل بدرهم من خلال ضم القلادة له التي تساوي قيمة الجمل.

إن القائلين بهذا المعنى قد يستندون إلى بعض الأحاديث التي جاءت عن أهل البيت(ع). قال بعضهم للإمام الباقر(ع): إنها حيلة، قال(ع): نعم، إنها حيلة

للفرار من الحرام إلى الحلال... وإذا كانت هناك روايات وردت بهذا المعنى، إلا أن بعض الفقهاء امتدوا بها إلى غيرها من الأحكام، حتى أصبح هناك باب يسمى باب الحيل الشرعية. ولكننا عندما ندرس هذه المعاملات في ضوء حقيقة أن العقود تابعة للحالات الجدية، فإننا لا نرى أن هناك جدية إرادية التزامية في هذا المجال، لكننا نقول: لو ثبت عندنا دليل على بعض هذا فعلينا أن نلتزم به في مورده تعبداً، وأن نرجع في غيره إلى القواعد العامة التي هي قواعد عقلائية، فإن العقلاء يعدون مثل هذه المعاملات (الحيل) خارجة عن الأصول المتبعة بالعنوان الذي تتحرك فيه؛ لأنهم يرون أن المعاملة هذه لا قصد فيها، وعلى سبيل المثال فلا أحد يشتري علبة كبريت بألف دينار إلا في حالات استثنائية يصبح فيها عود الثقاب يمثل ضرورة كبيرة جداً، بحيث يفقد نفساً أو يفقد فرصة كبيرة إذا لم يحصل عليه، ففي هذه الحالة قد يشتريه، أما عندما يشتري علبة كبريت قيمتها ليرة واحدة بمليون ليرة بمجرد أن يقرضه ذاك، فإن الناس يفهمون بأنها عملية ربوية.

لذلك نقول: إن الحيل الشرعية قد لا تكون مبررة شرعاً ما لم يرد هناك نصّ فيها، ولعلّنا نستوحي ذلك من توبيخ الله لليهود بعد «الحيلة الشرعية» التي كان قاموا بها عندما حرم الله عليهم الاصطياد في يوم السبت، حيث وضعوا حضائر يتجمع فيها السمك يوم السبت لتبقى في الشباك حتى يصطادونها يوم الأحد، فوبّخهم الله على ذلك، مما يوحي بأنه تعالى يريد من تكاليفه أن تؤخذ من الواقع لا من خلال الشكل.

اجتهاد يواجه التحدي

*** ما مفهومكم الجديد للاجتهاد الذي يستجيب لمستجدات الواقع المعاصر؟**

- إن الإنسان لا يملك مفهوماً للاجتهاد غير المفهوم العام الذي يؤكد أن الاجتهاد يمثل بذل الجهد في استنباط الأحكام الشرعية من خلال القواعد الأصولية التي تنتج الحكم الشرعي، ولكن المسألة تختلف من حيث حركيته في

الواقع، فإننا قد نلاحظ أن من الضروري ألا نستسلم للقواعد التي ركزها الأقدمون، والتي أصبحت من المسلّمات الأصولية لدى الدائرة الاجتهادية الفقهية، فقد نكتشف مثلاً خللاً في ما اجتهد فيه الأقدمون وسلّم به المتأخرون. ولذا نستطيع على أساس المحاولة العلمية الجادة أن نكتشف من الأبحاث الحديثة في علم اللغة ما يمكن أن يكون خللاً في الاجتهادات اللغوية السابقة مثلاً، إن في علم اللغة، أو في علم البلاغة، أو في علم النحو أو الصرف، أو ما إلى ذلك.

وهكذا يمكننا أن ننطلق في مسألة الاجتهاد، وندقق في الكثير من المسلمات، مبتعدين عن المسألة الفلسفية، وخصوصاً تلك الطرق التي أخذ بها الأصوليون المتأخرون في عملية استنباط الحكم الشرعي، ذلك أن عملية الاستنباط في الأصل قائمة على مسألة الاستظهار أكثر مما هي قائمة على مسألة المحاكمات العقلية، حتى إننا قد نلاحظ أن المنهج العقلي الذي اتبع في طريقة الاستدلال هو المنهج الأرسطي الذي ربما يقف الكثيرون من الناس منه موقفاً متحفظاً أو حذراً أو ناقداً أو ما إلى ذلك.

فنحن نعرف أن معظم علمائنا الذين أخذوا بأسباب الفلسفة انطلقوا من الدراسات الفلسفية التقليدية القائمة على القواعد الفلسفية اليونانية، ولم ينطلقوا من خلال فكر مستقل يستهدي الخصائص الإسلامية، ولذلك ربما نقول: إن الإسلام العقلي فُهِمَ بطريقة يونانية لا بطريقة مستقلة مجردة، لعل هذا هو الذي أدى إلى الكثير من النتائج العقلية العقيدية القائمة على قواعد الفلسفة اليونانية، وهي نتائج ربما تصطدم بالمنهج القرآني في فهم العقيدة، بحيث باتت عملية تأويل القرآن تميل لمصلحة الفلسفة، فيما المطلوب العمل على اكتشاف الخطأ في المنهج الفلسفي لمصلحة المنهج القرآني في العقيدة وما إلى ذلك.

وربما أتصور أن هذه الطريقة العقلية الهندسية شاركت في تجميد الذوق الفني الفقهي في فهم الشريعة؛ لأن الإنسان عندما يحاول أن يفهم الأمور بطريقة هندسية عقلية، فإن من الصعب جداً أن يكون منفتحاً على الفهم العرفي القائم على المناسبات العرفية التي لا تتحرك بطريقة هندسية فكرية، وقد نلاحظ في المسألة الاجتهادية أن من الضروري لنا أن ندرس حركة الواقع لا بإخضاع

النصوص للواقع، بل بملاحظة كيف تتحرك النصوص في الواقع، لأنك مهما فعلت فإنك لا تستطيع أن تفصل الفهم القرآني عن حركة الإنسان.

وفي هذا السياق، ثمة نقطة مهمة تتصل بأهمية إدخال العنصر التأريخي في الاجتهاد، لأن الكثير من الأحكام الاجتهادية ومن الأحكام الشرعية التي يدور البحث حولها قد يلاحظ الباحث أنها لا تمثل أي واقع تأريخي لدى المسلمين في العهد الإسلامي الأول، ولو بنسبة الواحد بالمئة، كما نلاحظ ذلك مثلاً في مسألة نجاسة المشرك أو نجاسة الكافر في عهد النبي ﷺ، وفيما أعقبه من العهود الأخرى إلى زمن الإمام الباقر(ع)، فإننا لا نجد هناك أية إشارة تأريخية، على أن مسألة نجاسة الكافر عاشت في الوجدان العام للمسلمين في الوقت الذي نعرف فيه أن المسلمين كانوا منذ عهد الدعوة الأولى وحتى حركة الفتوحات كانوا يختلطون بالكافرين والكافرات، ويقيمون نوعاً من العلاقات معهم، فضلاً عن حالات السبي والأسر والملكية وما إلى ذلك. وفي الواقع، لا نجد لهذا الحكم الشرعي أي عمق تأريخي في ذلك، وإنما جاء هذا الحكم متأخراً على لسان الأئمة(ع) وعلى لسان المجتهدين المتأخرين.

ومن خلال ما تقدم، نلاحظ أن المسلمين لم يفهموا من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: 28]، النجاسة الخبثية، ولذلك لم يتحرك هذا الفهم في واقعهم وفي حياتهم، حتى أن أحداً لم يسأل النبي ﷺ عن ذلك في غمرة وجوده الاجتماعي بين المشركين والمسلمين ولو في هذه المدة التي جعلها النبي ﷺ فرصةً للمشركين ليرجعوا إلى الإسلام أو ليهاجروا في الأرض، كما في بعض الحالات.

وهكذا نلاحظ أن هناك أكثر من حكم شرعي مثلاً، ورد في الأصول المتأخرة مما لم يكن للمسلمين عهد به، وهي أحكام تكون عادة محلّ ابتلاء، ففي مسألة إرث الزوجة مثلاً، فإن المشهور عند الإمامية أن الزوجة لا ترث في الأرض مع بعض التحفظات في هذا المجال، وإنما ترث في قيمة العقار، حتى إنها لا ترث في البناء، وإنما ترث في قيمته، إننا نلاحظ مثلاً أن هناك أحاديث عند الإمامية لأهل البيت(ع) في هذا الحكم الاستثنائي، حتى أن الإمام الباقر(ع) ينسبه لكتاب علي(ع)، ولكن يمكن للباحث أن يبحث في هذا المجال عن السبب

والحكمة في غياب هذا الحكم الشرعي طيلة هذه المدة، وعدم معرفة المسلمين له حتى في زمن النبي ﷺ، مع أن مسألة الإرث من أكثر المسائل التي يبتلى بها المسلمون مثلاً، ولو بشكل جزئي في الوقت الذي لا نعرف فيه أي أثر لهذا الحكم تلك الفترة، فلماذا الإنسان عندما يواجه هذه المسألة بهذا الشكل وأمثالها من المسائل، يقف موقف الحيرة وموقف التأمل؟

هل هذا الحكم الذي جاءت به الأحاديث مثلاً هو الحكم الواقعي؟

وهل التخصيص القرآني بهذا الشكل جاء في وقت متأخر جداً في الوقت الذي تكون فيه الأمور محلاً بالابتلاء بشكل فوق العادة؟

وهل هذا الاستثناء يتناسب مع أسلوب الخاص والعام في هذا المجال، بحيث ينزل العام في القرآن، ويأتي التخصيص بعد عشرات السنين في ظروف قد لا تنفتح على المسلمين؟

لا نستطيع أن نقول: إن التقية هي التي حجبت هذا الحكم، لأنه لا معنى لأن يتقي الرسول ﷺ في هذا الموضوع، وهو الذي جاء مبلغاً للشريعة كلها، كما أن الحكم ليس من الأحكام التي تقع محلاً للحساسيات بين المسلمين، هذا وأمثاله قد يحتاج إلى كثير من البحث.

وهناك نقطة مهمة وحيوية هي أن المجتهد لا بدّ له من أن يدرس الواقع في حركة الاجتهاد؛ لأن الكثير من العناوين الثانوية التي يمكن أن تغير الواقع قد تغير الحكم الشرعي، ولأن الكثير من الأمور الموضوعية التي يمكن أن تغير المصالح والمفاسد قد تغير الحكم الشرعي أيضاً. وأن المجتهد الذي لا يعي واقع الأمة، من الصعب جداً أن يفهم أحكام الله بالطريقة التي تعالج فيها مشاكل الأمة. أنا لا أريد أن أقول: إن المجتهد لا بد له من أن يحرك اجتهاده من خلال ذهنية العصر، فنحن لا نجد هناك أي أساس شرعي ليخلع الإنسان فكره لما عليه الناس، وأن يبيع دينه بدنيا الناس ليرضى عنه الناس.

ولكننا نقول: إن الاجتهاد ينطلق من حقيقة موضوعية ليس فيها للذات أي أثر، وإن على المجتهد أن يعي المسألة الموضوعية، ولا سيما في ما يتصل بالعناوين الثانوية وفي ما يتصل بعالم التزاحم بين الأحكام وما إلى ذلك، فمعرفة

المصالح والمفاسد تحتاج إلى مجتهد يفهم عصره، ويفهم الناس الذين يعيشون في عصره، بحيث يكون خبيراً بأهل زمانه. إننا نتصور أن المسألة لا تتصل بعالم الولاية فقط، وإنما تتصل بعالم الاستنباط، فكلما كان المجتهد أرحب أفقاً وكلما كان أكثر معرفةً بالواقع وكلما كان أكثر انفتاحاً على المسألة الفنية الذوقية في اللغة، كان أقرب إلى استنباط الحكم الشرعي.

وهناك نقطة أخرى وليست آخر النقاط ـ لأن النقاط كثيرة في هذا المجال ـ وهي الابتعاد عن التجزيئية في الأحكام، لأننا نجد الكثير من الأحكام الشرعية وردت أجوبة عن أسئلة في قضايا محددة. هنا نجد أن الفقهاء يتجمدون عند القضية الجزئية، ويفرقون بينها وبين ما يماثلها من الجزئيات الأخرى في الحكم، وينطلقون من فكرة أن هذا الحكم أو ذاك جارٍ على خلاف القاعدة، ولا نرفع اليد عن القاعدة في هذا المورد الخاص؛ لأن تعميمه إلى موضع آخر يكون بلا دليل أو يكون من قبيل القياس، إننا نتصور المسألة في كثير من الحالات قد لا تخضع لهذا المنطق، بل قد يكون التدقيق في طبيعة الجواب عن هذه المسألة الجزئية منطلقاً من تقديم نموذج للمسألة الكلية. أنا لا أدّعي شمولية هذه المسألة، ولكنني أتصور أن كثيراً من مناسبات الحكم والموضوع، وكثيراً من رهافة الذوق العرفي في الاستظهار، قد تبعدنا عن كثير من هذه التجزيئية الاجتهادية التي تجعل الأحكام الشرعية فرقاً متناثرة في الجزئيات بدلاً من أن تكون عنواناً كلياً على مستوى القاعدة.

تحديث التعليم الحوزوي

*** تشهد الحوزة العلمية دعوات متزايدة لتحديث النظام التعليمي، ما معالم النظام التعليمي المقترح عندكم؟**

- إن هدف الحوزة العلمية هو أن تخرج علماء ينفتحون على الإسلام كلّه عقيدةً وشريعةً وحركة، بحيث ينطلق خريج الحوزة إلى الواقع تماماً لينخرط في خط المسيرة النبوية والإمامية، ويكون من ورثة الأنبياء، ومن الطبيعي أن دور النبي ﷺ كان دور الانفتاح على كل قضايا الواقع في خط الإسلام، بحيث يكون

لله الحجة به على الناس. إن هذا يفرض أن تنطلق الحوزة لتجديد مناهجها في الأسلوب، ولتجديد مناهجها في المضمون، وبقدر ما تتسع له إمكانات التجديد لإزالة كل المطالب التجريدية التي لا علاقة لها بالاستنباط ولا الواقع، ومحاولة ملء الفراغ الذي نشهده بالأفكار الغنية التي تستجيب إلى حاجات الإنسان في الواقع.

لذلك نحن نعتقد بأن لا بد من تجديد منهج الدراسة الفقهية والأصولية من دون الإخلال بالعمق، ومن خلال إزاحة الكثير من الأبحاث التي تمثل ترفاً فكرياً لا معنى له، ومحاولة تجديد بعض الأبحاث في هذا المجال، وفي هذا المجال، لا بد من تجديد الأسلوب ليدرس الطالب العلم بلغة عصره وبأسلوب عصره، والأهم في رؤيتنا التركيز على دراسة العقيدة بشكل أساسي مهتدين بالمنهج القرآني، وعلى أساس الإحاطة بالمناهج الفلسفية في القضايا المضادة التي تقف في مواجهة الإسلام على مستوى حركة الشبهات التي تمثل تحديات في العقيدة، على طريقة ما ورد: «أنه قد وجدت علم الناس قد اجتمع في أربعة... أن تعرف دينك، وأن تعرف ما يخرجك من دينك».

إننا نعتبر أن الدراسة العقيدية في الحوزة هي دراسة لا موقع أساسياً لها في واقعنا، بل هي تعدّ وإلى وقت قريب من الدروس الكمالية وليست من الدروس الضرورية، كما أن الدراسة العقيدية لا تزال تعيش في ذهنية التفكير الكلامي الذي كان قبل ألف سنة أو أكثر، فنحن لا نزال ندرس شرح التجريد مثلاً، ومنظومة السبزواري أو الأسفار وما إلى ذلك من كتب يغلب عليها المقاربة الفلسفية، كما نجد أن الطالب يدرس العقيدة بلغة العصور الماضية التي تختلف عن لغتنا، وبذهنية العصور الماضية التي تختلف عن ذهنيتنا، وقد نكتشف أن كثيراً من القضايا التي يُدَّعى أن العقل يستقل بها بشكل يقيني، لا تملك أي حجة عقلية مقنعة في مثل هذه القضايا، ولهذا لا بد من تأكيد دراسة العقيدة، ودراسة القرآن في هذا الاتجاه، وفي اتجاهات أخرى بطريقة حديثة لا تُبعد المطالب الكلامية والفلسفية الموجودة في السابق ولكنها تقدمها تراثاً يمكن لنا أن نقبله أو نناقشه على أساس ما نملك من ذهنية جديدة في فهم القضايا العقلية.

لا بد من دراسة القرآن بكل ثقافته وبكل علومه وبكل تفسيره، ذلك أنه ليس من معنى لأن يتخرج عالم ربما يكون مرجعاً للمسلمين وليس لديه ثقافة قرآنية، أو أن ثقافته القرآنية أو العقيدية هي ثقافة على الهامش، انطلقت من مطالعات طارئة من دون أي بحث في هذه المسألة أو تلك، لذلك نحن نعتقد بأن دراسة القرآن أساسية في المسألة العقيدية، وأساسية في المسألة الفقهية، لأننا نتصور أن اعتبار القرآن الأساس في المسألة الاجتهادية، قد يغير من الكثير من نتائج الاجتهاد المعاصر. ومن الطبيعي أن يأخذ الطالب بأسباب العلوم الإنسانية التي تتحرك في واقع المجتمع، والتي يستطيع الإنسان من خلالها أن يدخل في الدراسات المقارنة بين الرؤية الإسلامية وغيرها من الرؤى في المجالات النفسية أو الاجتماعية أو التربوية أو ما إلى ذلك، فنحن نعتقد بأن العلوم الإنسانية مهمة جداً في هذا المجال، لأنها قد تزيد من وعينا وتلقي الأضواء على تصور الإنسان المعاصر للمفاهيم الحياتية من خلال الإسلام أو من خلال غيره. ومن الطبيعي أن يكون الإنسان ملماً بالدراسات الاجتماعية الأولية باعتبار أن المجتمع يمثل للإنسان الحوزوي مساحته التي يتحرك فيها، مما يجعله محتاجاً إلى دراسات اجتماعية وميدانية واسعة.

إذاً، الكلمة الواحدة التي نقولها في هذا المجال هي أن من الضروري جداً أن ندرس كل نقاط الضعف التي عاشتها الحوزات في تجربة خريجيها ومدى نجاحهم في استقطاب الإنسان. في الواقع إننا نجد فشلاً كبيراً في هذا المجال، وهذا ما نلاحظه في إبعاد الإسلام عن ساحة الواقع الإنساني، وليست المسألة مسألة قوة وضعف بالنسبة إلى العناصر المادية، بل إنها مسألة قوة وضعف بالنسبة إلى المسألة الثقافية. لقد دخل العصر في التنظيم، فعلينا أن ندخل فيه، وقد دخل في التجديد فعلينا أن ندخل فيه، لا لنجدّد كل شيء حتى على حساب قضايانا، ولكن لنعرف أننا نعيش في عصرنا، وأننا نكلم الناس الذين يتأثرون بهذا العصر، ويتحركون بذهنيته، فلا بد لنا من أن نفهم لغة هذا العصر ونفهم ذهنيته.

ذهنيات خاطئة

*** من عيوب الأسلوب المتعارف في الدراسات العالية في الحوزة العلمية بقاء الطالب مدة زمنية طويلة جداً في حضور دروس الفقه والأصول في البحث الخارج، ثم بعد ذلك لا يتعلم ولا يتعرف على طريقة أولية للاستنباط، ما الأسلوب البديل الذي يمكّن الطالب من الإفادة من السنوات الكثيرة التي يمضيها في البحث الخارج من دون جدوى؟**

- إنني أعتقد بأن الأساس في ذلك هو وجود ذهنية تعتقد بأن الإنسان لن يصبح مجتهداً إلا بعد أن يقطع عشرين سنة أو ثلاثين سنة في البحث، كما في طبيعة الدروس وكيفية التدريس وما إلى ذلك، ولكننا نتصور أن هذه الذهنية ذهنية خاطئة، باعتبار أن القضايا الأصولية والفقهية هي قضايا محدودة، ويمكن للإنسان بواسطة منهج جديد يركّز على النقاط الحيوية الأساسية فيها، أن يحصل على ملكة اجتهادية في أقرب وقت ممكن من دون أن يقطع هذه المسافات الطويلة، ولا سيما إذا أبعدنا الكثير من الأبحاث التجريدية التي يقضي الطالب فيها وقتاً طويلاً، كما في مقدمات الأصول وما إلى ذلك من الأبحاث التجريدية، التي يقول الأصوليون أنفسهم: إنها لا ثمرة عملية لها.

إنني أتصور أن مسألة إشراف المدرسين وإشراف الحوزة المنظمة على حركة الدراسة عند الطلاب، وتوجيههم لكتابة دراسات في كل مرحلة من المراحل التي يبحثون فيها تجربة اجتهادية معينة أو ما إلى ذلك، يمكن أن تكون الوسيلة الأنجح، وهو نوع من أنواع الامتحان الفكري الذي يوكل إلى الطالب للقيام به، وهذا قد يساهم في تسريع عملية الاجتهاد وفي تركيزها في وعي الطالب، ليتجاوز سطح القضايا إلى عمقها.

السنّة وتعميم الحكم

*** هل كل ما يعدّ سنّة شريفة وارد في بيان الحكم الشرعي الإلهي، بحيث يمكن تعميمه لكل الأزمان والأحوال بإجراء الإطلاق الأزماني والأحوالي؟**

ـ إن مسألة الإطلاق الأزماني والأحوالي من القضايا التي ترجع إلى وعي المجتهد لهذه المسألة؛ لأن قضية الإطلاق ليست مسألة جامدة تتصل باللفظ، ولكنها قد تدخل في حساباتها مناسبات الحكم والموضوع التي قد يكتشف بها الإنسان أن هذا الحكم جاء لفترة معينة ولم يأت بامتداد الزمن، وعلى كلٍ ليست هناك مشكلة أن تكون الأحكام بعناوينها الأولية ثابتة في المدى الزمني؛ لتكون العناوين الثانوية التي يستحدثها الزمن وسيلة من وسائل إبقاء الجانب الواقعي للشريعة الإسلامية في مواكبتها لحركة الإنسان وللمتغيرات التي تحكم مسيرتها.

نقاشات لمسائل علمية في النص والتأويل

العلاقة بين اللفظ والمعنى

لا يزال الجدل دائراً في الاجتهاد الإسلامي المعاصر حول مسألة النص، لما يترتب على هذا الموضوع من نتائج مهمة في المجالات الفكرية العقيدية والفقهية الشرعية. والتساؤل الأساسي المطروح هو: هل يبقى المدلول المطابق للنص حاكماً وموجِّهاً للحركة الاجتهادية في فهم النص، بحيث تبقى دلالة النص مشدودة إلى المعنى الوضعي للفظ، والذي ـ وفق الفهم اللغوي التقليدي ـ يعتبر اللفظ مرآةً للمعنى ويجعل للفظ مرجعية دلالية منحصرة في نطاق المعنى المعجمي له؟ وهل يمكن تجاوز المعنى الوضعي للنص إلى معان أخرى تكمن في باطنه إلى جانب المعنى الظاهر، لاسيما وأنه ورد أن للقرآن الكريم أكثر من بطن في تفسيرات متعددة؟

في هذا المجال، قد ينطلق بعض هذه المعاني والبطون من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بينما يتحرك بعضها من تعدد اللوازم التي تتصل بالمعنى، أو في التعدد الطولي الذي يجعل المعنى الثاني في امتداد المعنى الأول في الدلالة أو غير ذلك.

وقد ذهب البعض إلى منهج التأويل، بأن يحمل اللفظ على خلاف ظاهره، من خلال استحداث دلالات للفظ تتجاوز المعنى الموضوع له إلى آفاق أخرى تجعل اللفظ مرتبطاً بالذهنية التي يعيشها المتكلم، المرتكزة على خلفيته الثقافية، ليكون اللّفظ مجرد «علامة» أو «رمز» لما يريد إرساله إلى المستمع من خلال الواقع الاجتماعي التاريخي في عملية التفاهم، فلا تعود مسألة اللفظ والمعنى منطلقةً من مبدأ الارتباط بين ملفوظ أو مكتوب من جهة، وبين موجود خارجي

من جهة أخرى، أي بين اللفظ والشيء، بل هي ظاهرة مزدوجة وبطريقة أكثر تعقيداً، وبذلك لن يكون لدينا مصطلح اللفظ والمعنى، بل يحل محلهما مصطلح (الدالّ والمدلول)، لأنهما أكثر دقة في التعبير عن تعقد الوحدة اللغوية، فهما يمثلان جانبي العلامة اللغوية ـ أو الوحدة اللغوية ـ التي لا تدل على شيء، بل تحيل إلى مفهوم ذهني هو بمثابة «المدلول» دون الشيء، فيما الدال، ليس هو فقط الملفوظ أو الرمز المكتوب، بل الصورة السمعية والصورة المقروءة، وليس المقصود بهذه الصورة السمعية الصوت المسموع أو الرمز المكتوب، أي الجانب المادي البحت منه، ولكن المقصود هو الأثر النفسي الذي يتركه هذا الصوت المسموع أو الرمز المكتوب. وبعبارة أخرى، ليس «الأثر النفسي» ـ الصورة السمعية ـ إلا التصور الذي تنقله حواسنا للصوت (تصور الصوت في الذهن).

وبحسب هذا الاتجاه، فإن العلاقة بين اللغة والعالم قد صارت محكومة بأفق المفاهيم والتصورات الذهنية الثقافية، أي أنها لا تعبر عن العالم الخارجي الموضوعي القائم، لأن مثل هذا العالم إن كان له وجود، فهو يعاد إنتاجه في مجال التصورات والمفاهيم، وبذلك فإن اللغة تمثل النظام المركزي الذي يعبر عن كل المظاهر الثقافية.

في هذا المناخ من الجدل، تم التوصل إلى كثير من النتائج الاجتهادية الفكرية السلبية في فهم الكتاب والسنة، بفعل التعقيدات المتنوعة المتصلة بالمسار الثقافي في التعامل مع النص على مستوى المنهج القديم والحديث.

ومن المفيد التذكير بأن المذاهب الإسلامية الكلامية قد استفادت من قضية التأويل لإخضاع الآيات القرآنية لاتجاهاتها الفكرية في إخراج اللفظ عن ظاهره لمصلحة المعنى الجديد.

شروط التأويل بين الظاهر والنص

ونحن هنا في محاولة جادّة لدراسة مدى القيمة العلمية لاتجاهات تأويل النص على مستوى المنهج القديم والحديث، وذلك بالتأكيد على مسألة مهمة تتصل بالقاعدة العلمية في فهم النص في اللغة العربية.

واللغة العربية تتميز كغيرها من اللغات بخضوعها في دلالاتها الإفرادية

والتركيبية لقواعد خاصة في علم مفردات اللغة والنحو والبلاغة، ما يمكن الاجتهاد من أن ينفذ إليها تبعاً للنظريات العلمية في تقعيد القواعد في هذا الموقع أو ذاك، لأن انطلاقة علوم اللغة العربية لم تنشأ من حالة مقدسة، بل نشأت من خلال اجتهادات متنوعة في الملاحظة والتحليل والفهم البشري، الأمر الذي يجعلها خاضعة للنقد في معرض تحديد الخطأ والصواب.

وفي هذا الاتجاه، نجد النص العربي يتحرك بين نوعين من خصوصية الفهم، فهناك الظاهر الذي يمنح اللّفظ الدلالة على المعنى بوضوح بارز قد يمتنع معه أي احتمال للخلاف، الذي وإن وجد، يبقى في دائرته الذهنية من دون قيمة عملية، لأن نسبته الضئيلة في إمكان إرادة التكلم له لا تخرجه عن حدّ الاحتمال الموهوم الذي لا يعتني به أهل المحاورة ـ كما يقولون ـ والظاهر حجة في مدلوله، فلا يصار إلى خلافه إلا بدليل، ويمثلون له بأكثر الألفاظ، ومنها «لا تفعل» الظاهر في الحرمة، ولكن هذا الظاهر يحتمل إرادة الكراهة التي تلتقي بالجواز، وهناك النص ـ بحسب المصطلح الأصولي ـ وهو الصريح في دلالته على المعنى، بحيث لا يحتمل إرادة غيره مطلقاً، ويمثلون له بكلمة «لا بأس» الصريحة في الجواز، فلا يمكن إرادة الحرمة منها أبداً. وفي ضوء ذلك، فإن التأويل الذي يرتكز على حمل اللفظ على خلاف ظاهره لا يمكن أن يكون مجاله النوع الثاني، أي «النص الصريح»، بل النوع الأول وهو «الظاهر»، ولكن الالتزام بتأويل الظاهر يتوقف أولاً على أن يكون هناك دليل عقلي أو لفظي يحمل اللفظ على خلاف ظاهره، بحيث تكون إرادة المعنى الظاهر منه مستحيلة من الناحية العقلية أو غير واردة من الناحية اللغوية المعنوية. وثانياً: أن يكون المعنى الجديد متناسباً مع المعنى الأصلي ومع سياق الكلام العام، كما في مثل المجاز أو الاستعارة، ففي هذا المجال، لا بد من وجود علاقة محددة أو مطلقة بين المعنى الحقيقي والمجازي، أو الكناية التي لا بد فيها من وجود تلازم عرفي بين المعنى الأصيل والمعنى الذي يراد إفادته باللفظ على سبيل الكناية، فلا موقع للتأويل من دون هذين الشرطين، لأن الاستعمال عندها يكون خلطاً في القاعدة البلاغية.

طبقات المعنى وموت المؤلف

وعلى ضوء هذا، لا بد من توجيه مسألة «بطون القرآن» بما ينطبق

اللوازم المتعددة للمعنى، أو الإيحاءات المعنوية المنفتحة على آفاق المعنى في التداعيات التصورية التي تتنوع فيها خطوطه في المادي والمعنوي، وذلك مع التأكيد على أن دلالة اللفظ على كل المعاني التي يحتملها دفعة واحدة، هو أمر غير واقعي في طبيعة استعمالات اللغة التي تضبطها قواعد مقررة، من حيث اللازم أو الإيحاء في المعنى الحقيقي أو المجاز في الاستعمال المجازي. على أننا لو قلنا بإمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى، فإن ذلك بحاجة إلى قرينةٍ توحي بإرادة جميع المعاني، وإلا كان مجملاً بالإضافة إلى الاشتراط بأن المعاني التي استعمل فيها اللفظ لا بد أن تكون مما وضع له اللفظ في الاستعمال الحقيقي.

أما الفكرة التي جاءت بها الألسنية الحديثة، فهي تعتبر أن الكلام لا يتشكل من لفظ ومعنى، بحيث تكون للفظ صفة المرآتية للمعنى، بل يتشكل الكلام من دالّ ومدلول، بحيث لا تكون مرجعية المدلول في القاموس أو المعجم اللغوي، بل في النظام اللغوي العام الذي تتميز به اللغة في كل مرحلة أو زمن، لتعكس الواقع الاجتماعي، والبنية المعرفية في كل مرحلة من المراحل، فلا تعود الدلالة تابعة للوضع الأصلي، أو تكون الدلالة ذات طبيعة جزئية يرتبط اللفظ فيه بمعناه الوضعي فقط، بل يكون هناك نظام دلالي وبنية لغوية تشكل مرجع الدلالات ومصدر التصورات والمعاني التي يدل عليها النص اللغوي.

إن هذه الفكرة قد تكون منطلقة من النظرة إلى التفسير الحرفي اللغوي للكلمة الذي لا يطوف في الآفاق الواسعة في حركة المعنى في الذهن أو في الواقع، بل يتجمد في داخل المعنى اللغوي، في الوقت الذي نجد فيه أن للمعنى في طبيعته آفاقاً لا يملك الإنسان إلا أن يتصورها بحجم ثقافته في أبعادها، فإذا أطلقت كلمة الغابة مثلاً، فإننا لا نستحضر معها صورة الغابة المحدودة بمعناها المادي، بل يطوف الخيال التصوري إلى كل المناطق التي توجد فيها الغابات وإلى كل ما تحتويه الغابة من حيوانات أليفة ومفترسة، وإلى كل المشاعر السلبية والإيجابية التي يتمثلها الإنسان فيها. ومن الطبيعي أن ساحة التصور في العمق والامتداد تتسع وتتطور تبعاً للمعلومات التي يختزنها المتكلم أو السامع في أبعاد المعنى وإيحاءاته، بل ربما نجد السامع يفهم الكلمة في تصوراته الثقافية الواسعة أكثر

مما يفهمها المتكلم الذي قد يكون محدود الثقافة في الواقع الوجودي الممتد في الأرض للمعنى الذي تدل عليه الكلمة.

ومن هنا، فإن الفكرة التي أطلقها هذا الاتجاه في الألسنية الحديثة، وهي موت المؤلف، لا ينكرها علم اللغة القديم، وخلاصة هذه الفكرة هي أنه علينا أن نفصل النص عن المؤلف، فلا نربطه به، ليتسنى لنا فتح مجالات حرة وآفاق أوسع في قراءة النص وتأويله، فلم يعد المهم أن نعرف قصد المؤلف في النص، لأن قصد المؤلف أحادي ومحدود ومتناهٍ ودلالات النص لا متناهية وحرة.

هذا الفصل هو الطبيعي جداً، لأن للغة قواعدها في دلالتها على المعنى الذي يختزنه في الدائرة الفردية والدائرة التركيبية، وللمتكلم ثقافته الخاصة في وعي اللغة التي يتكلم بها، وفي أبعاد المعاني التي تختزنها، ما قد يفسح المجال لفارق يسببه محدودية الوعي لدى المتكلم في مقابل اتساع المدلول في حركة المعنى في الواقع التاريخي والاجتماعي والثقافي، فيمكن لنا أن نفهم المعنى في ذاته بعيداً عن شخصية المتكلم، ليكون الفهم منطلقاً من طبيعة القارئ أو السامع من خلال ثقافته الواسعة في وعي النص بأبعاده المتنوعة في شخصية اللغة.

بعدان لفهم النص

من الواضح أن للّغة شخصيّتها القائمة بها باعتبارها تجربةً إنسانيةً تعبيريةً عن الحاجات التي قد تكون محدودة في بداياتها بحسب الدائرة الضيّقة للحاجات، ولكنها تتوسع في تطوّراتها التي قد تختلف جزئياتها في أبعادها الواقعية من دون أن تختلف في المعنى الكلي الذي يتّسع لكلّ هذه الجزئيات بحسب طبيعته، أو من خلال حركة الاستعمال في تطّورات جزئيات الاستعمال، وبذلك تنفصل اللغة عن التجربة الشخصيّة للإنسان المتكلم بها، لأن معناها يمثِّل عالماً ثقافياً في حجم حركته في التاريخ وفي الكون كله، مما قد يختلف الناس في وعيه في مختلف أبعاده وتنوّع آفاقه، فيأخذ كل متكلم منه ما يستطيع ليفهم السامع منه عند انطلاقه بما يملكه من ثقافته المتصلة به.

على أن هناك نقطة مهمة في علاقتنا بالكلام كدال في انفتاحه على المدلول، وهي أن هناك بعدين لعملية فهم النص، الأول: هو فهم النص في ذاته من حيث

أنه كلام ذو شخصية معرفية في مدلوله، من حيث طبيعة دلالته على آفاق المعنى وأبعاده في العمق والامتداد، لتكون القضية لدينا قضية فهم الكلام بغضّ النظر عن كونه صادراً عن متكلم معين في خصوصية إرادته له في التعبير عن مداركه أو حاجته لدى الآخرين. الثاني: فهم مراد المتكلم من النص في علاقته بالواقع الخارجي المتمثل بالآخرين أو بتصوراته للحياة، أو أحاسيسه الذاتية، وبذلك يكون الكلام خاضعاً في مدلوله لشخصية المتكلم في ثقافته اللغوية والاجتماعية والتاريخية وفي أوضاعه النفسية في علاقته بوعي اللغة.

ففي البعد الأول قد لا نطرح موت المؤلّف، بل نطرح شخصية اللغة في استقلالها في الكشف عن كل الواقع الخارجي المتصل بالمعنى اللغوي في امتداداته في التاريخ وفي الواقع وفي حركة الثقافة في العالم الإنساني، ليكون المعنى عاملاً قائماً بذاته متحركاً في الحياة بحجم حركة جزئياته المتنوعة المتناثرة في واقع الحياة والإنسان، من دون أية علاقة له بأي وعي له خارج نطاقه الذاتي أو شخصيته الثقافية.

وفي البعد الثاني، لا بدَّ من دراسة ثقافة المتكلّم أو المؤلف في وعيه للكلمة وللكلام في استعماله له في حاجاته الخاصة والعامة، لنفسر الكلام في حدود تصوراته الشخصية تبعاً لدرجة الوعي للواقع في حركة المعنى في الذهن، لأنه لا معنى لأن نفسر إرادته للأشياء في نطاق البعد الذي لا يعيه ولا يتفهمه.

وخلاصة الفكرة، أن الكلام قد يكون واقعاً قائماً بذاته من دون علاقة له بالإنسان في تجربته الكلامية، فلا بد من فهمه من خلال ما تتسع له أبعاد المعنى بشكل مطلق، ليكون المدلول واسعاً سعة المعنى في الحياة، وقد يكون حالة شخصية متصلة بالمتكلم في علاقته بالإنسان الآخر وبالحياة، فلا بد من فهمه بحجم تجربته الثقافية والواقعية والشعورية، لأن ذلك هو الذي يحدِّد لنا نتيجة التفاعل بين شخصيّته وشخصيّة اللغة.

طريقة التعامل مع النص

وإذا أردنا أن ننطلق في حركة الاتجاه الألسني في فهم النص إلى القرآن الكريم، فقد نتساءل كما تساءل البعض: هل يمكن أن نتداول النص القرآني

كنص له مزاياه وطبيعته ومخزونه وتجلياته الذاتية، والتي يمكن كشفها مع صرف النظر عن كونه نصاً إلهياً، ليقترب النص القرآني من النص البشري، ولينفتح على الممكن والممتنع واللامفكر فيه ويشرف على اللاتناهي في الدلالة واللامحدود في المعنى؟ إننا نلاحظ على هذا التساؤل أن قداسة النص القرآني كنص مقدس، لا يمنع من دراسته في خصائصه الذاتية في مزاياه الفنية الخاضعة لقواعد اللغة العربية في دلالاته وإيحاءاته، وذلك لأن الله أنزله قرآناً عربياً في لغته وأسلوبه ومنهجه في الخطاب الموجَّه للناس، ليتدبروه بالوسائل التي يملكونها في المسألة الفكرية والذهنية الثقافية، ما يجعل مسألة الفهم البشري منفتحة على احتمال المخالف في دائرة الظاهر الذي قد يلتقي بالدليل على ما يؤكده، وقد يبقى مجرد احتمال طائر في التصور، وهذا هو الذي أكده العلماء الأصوليون في وصفهم للقرآن بأنه قطعي السند ظني الدلالة في حديثهم عن النص القرآني الظاهر، ولهذا اعتبروا الاختلاف في التفسير القرآني أمراً مشروعاً، ولم يروا الفهم البشري الذي لا يملك العصمة فهماً مقدساً لا يقبل الاعتراض عليه..

وربما كان نشوء علم البلاغة لدراسة الجانب الفني في التعبير القرآني مقارناً بالقواعد الفنية في طريقة فهم اللغة العربية، شاهداً على أن قضية فهم هذا النص هي مسألة اجتهادية في الجانب الأدبي الذي يطل على المضمون الداخلي للنص، فأخضعوا كل ألوان التعبير للضوابط التي تحكم اللغة العربية تماماً كأي كلام بشري آخر، لذا فإن الله أراد للناس أن يفهموا القرآن بالطريقة التي يفهمون بها كلام بعضهم البعض، ولم تقتصر المسألة على القرآن، بل إن الله يتحدث عن الوحي الذي ينزله على كل رسول ﴿بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم/ 4].

ومن هنا، فإن إطلاق صفة اللامحدود واللامتناهي أو المطلق على الله لا تنطبق على القرآن لأنه محدود بكلماته وأساليبه وقواعده، تماماً كما هي محدودية الإنسان والحيوان وكل ظواهر الطبيعة في السماء والأرض، ولكن محدوديته في اللغة لا تمنعنا من أن نتفهمه في مضمونه الوضعي في صورة علمية، بمعنى اللجوء إلى تأويل الظاهر في حال دلالته على ما يمكن قبوله، فتكون الاستحالة دليلاً أو قرينة على إرادة غير الظاهر، لأن الله لا يمكن أن يتحدث إلينا بما يحكم العقل باستحالته قطعاً، وهذا هو الذي فتح باب التأويل على سبيل المجاز

في القضايا التي اعتقد العلماء من المسلمين بأنها مستحيلة أي مما لا يمكن نسبتها إلى الله، كقضية الجبر والتجسيم ونحوهما، فعمدوا إلى تأويل كلمة الوجه واليد والاستواء على العرش والنظر إلى الله إلى معنى الذات والقوة والعطاء والاستيلاء والنظر إلى آيات الله ومظاهر عظمته بما يتناسب مع القاعدة البلاغية في المجاز والاستعارة، وهكذا فعلوا في كلمة ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [النحل/ 93] وأمثالها، حيث استعملوا الهداية بإرادة تهيئة وسائلها، والإضلال بالجانب السلبي في إيكال الإنسان الذي يرفض الهداية إلى نفسه وعدم تقديم أسباب الهداية إليه ما يؤدي في النهاية إلى الضلال.

ولكن ذلك التأويل المجازي لم يبتعد عن الضوابط القواعدية للغة العربية، ما يجعل النص القرآني المستعمل في المجاز مشابهاً لأي نص لغوي مستعمل في المعنى المجازي، على أساس ملاحظة العلاقة بين المعنى الحقيقي الوضعي والمعنى المجازي المراد.

الدلالات الرمزية «الممكن والممتنع»

أما حول مسألة الممكن والممتنع والتي يمكن أن تأتي في سياق الحديث عن الدلالات الرمزية في القرآن، فنقول، هل الممتنع والممكن هو الذي يلتقي أو يتنافى مع ما هو المألوف للإنسان في ثقافته الحسية مما قد يراه أو لا يراه معقولاً، لأنه محسوس أو قابل للحس الحاضر، أو ليس محسوساً باعتباره غيباً، أو هو الذي يحكم العقل في معادلاته العقلية بإمكانه أو استحالته لأدائه إلى محذور عقلي كاجتماع الضدين أو النقيضين أو ارتكاب الخالق للقبيح أو ما إلى ذلك؟

إن هذه المسائل وأمثالها هي ما تختلف فيه المدرسة العقلية التأملية عن المدرسة المادية الحسية، فقد نجد في المدرسة الثانية اتجاهاً إلى اعتبار القضايا الغيبية كالوحي والمعجزة والجنة والنار من القضايا المتصلة بالأسطورة لا بالحقيقة، أو من الأمور اللاعقلانية، لأنها لا تخضع للتجربة الحسية التي هي الأساس في الإدراك المعرفي، بينما تجد المدرسة العقلية أن كل ما قرع سمعك فذره في بقعة الإمكان حتى يذودك عنه واضح البرهان، كما يقول ابن سينا، وهي

ترى أن النفي لعدم الحس بالشيء لا يعني عدم وجوده، بحسب المنطق العلمي، لأن من الممكن للأشياء أن تعرف بآثارها، وأن التجربة الشخصية للإنسان الموثوق بسلامة إدراكه يمكن أن تكون أساساً علمياً للمعرفة، وأن التجربة لا تصلح سبباً للمعرفة الكلية إلا إذا انضمت إليها النتائج العقلية، وأن الحديث عن الغيب أنه أسطورة أو خرافة لا يتناسب مع الذهنية العلمية التي تعتبر النفي محتاجاً إلى البرهان كما هو الإثبات، وأن عدم الاقتناع بأسس الإثبات قد يجعل القضية في دائرة الشك لا في دائرة النفي.

وعلى هذا الأساس نؤكد أن التجربة الحسية والتأمل العقلي هما الوسيلتان الإنسانيتان المتكاملتان للمعرفة، ما يعني أن الاتجاه الحسي لوحده اتجاه غير علمي أو واقعي في النظرة. وفي ضوء هذا، فإن الاتجاه التأويلي في إخضاعه المضمون الغيبي القرآني للتفسير الحسي، كما لاحظناه في المدرسة التوفيقية التي قادها الشيخ محمد عبده، وتلميذه محمد رشيد رضا في أول ما يسمى عصر النهضة، ليس منسجماً مع المنهج العلمي الذي لا يرى أساساً لنفي الخصوصية الغيبية لبعض الظواهر النبوية، كما لا يرى هناك دليلاً في ما قدموه وفهموه من الأسلوب القرآني على صحة تفسيراتهم.

ولذلك، فإننا نتصور أن المنهج العلمي البلاغي لا يمنع من الأخذ بالظاهر القرآني بكل أبعاده الثقافية، حتى لو كان غيبياً، إذا لم يكن هناك دليل عقلي مضادّ صالح لأن يكون قرينة على إرادة خلاف الظاهر.

وفي هذا الاتجاه في البحث، لا نجد هناك أي أساس للقول برمزية الدلالة في القرآن الكريم إلا بالمقدار الذي تسمح به قواعد اللغة من المعنى الإيحائي الذي قد تحمله الكلمة من خلال حركتها في التاريخ في استعمالاتها التي تنفتح بها على أكثر من رمز أو إيحاء، لأن الكلمة لا تبقى في مدلولها اللغوي الوضعي جامدة لا تتحرك، بل تأخذ من حركتها التاريخية الكثير من الإشارات والرمو والإيحاءات التي قد يفهم الناس منها الكثير خارج مدلولها الذاتي.

دلالات النص ومتاهات الاحتمالات

أما الحديث عن بناء طبقات دلالية للقرآن، فإنه قد يكون واقعياً لجهة اا

الواسعة التي تمتدُّ إليها الكلمة في امتداد معناها في الواقع الاجتماعي أو الجغرافي أو التاريخي الذي يطلّ عليه المعنى بما يحمله من خصائص وعناصر معنوية، ولجهة اللوازم المتصلة بوجود المعنى في الواقع الإنساني النفسي أو الحركي أو في حركة الحياة، وكذلك لجهة التداعيات التي يستدعي فيها معنى لمعنى آخر على سبيل الإيحاء، ولا نفهم معنى الطبقات الدلالية أو البطون المعنوية إلا بما يتناسب مع ذلك، لأن اللغة العربية لا تنسجم مع أي معنى لا يلتقي بمدلولها من قريب أو بعيد، إذ إن امتداداتها الثقافية لا بد أن تكون مرتبطة بالمعنى الأم الذي تتفرع عنه المعاني الأخرى، حتى أن الرمزية في الأسلوب الكنائي تخضع لقواعد محددة ترتبط بالمضمون الدلالي في الخصوصيّة اللغوية للفظ.

وتبقى لنا في هذا الجانب نقطة مهمة حيوية، وهي أن القرآن لم ينزل للمجتمع الذي عاصر نزوله ليكون خطاباً محدوداً بالزمن الأول للدعوة وبالناس الذين عاشوا فيه، بل هو خطابٌ للإنسان في كل عصر يخاطب فيه وجوده الفردي والمجتمعي، فهل يفرض علينا ذلك لغة تتجاوز الظاهر في الدلالة أو مقاربة تأويلية للنص تتعدى الظهور، لأن الظهور كما يقال معنى أحادي قلما تتنوع فيه الصور، فيما التأويل فضاء لا متناهٍ وميدان إبداعي لا يتحصل إلا بنظام يقف ما وراء الظاهر والمنطوق وبترميزات تختزن الفهم المتجدد، فضلاً عن أنه ينسج من منطوق النص الجزئي والظاهر المبعثر في الكلمات والجمل فضاءً معرفياً ونظاماً دلالياً يطلق مجالات القدرة النقدية للنص، ويشكّل مراتب وطبقات دلالية تتوسع وتتراكم بالأعمال التأويلية للنص؟

أما تعليقنا على ذلك، فهو أن الظاهر بحسب المضمون الذي أشرنا إليه في ما قدمناه من حديث، لا يمثل معنى أحادياً لا تتنوع فيه الصور، بل هو معنى متحرك في كل الأبعاد الثقافية المتنوعة المتصلة بمضمونه سواء في البعد الإنساني أو في البعد الحياتي.

أما الفضاء اللامتناهي في التأويل، فإنه يطوفُ بالمعاني في متاهات الاحتمالات، ولا يدع هناك أية قاعدة يقف عندها المعنى، ولعل من الواضح أنَّ حركة اللغة في الساحة الثقافية تفرض وجود ثوابت لاستعمال الكلمة، لتكون

بمثابة القاعدة التي يقف عندها المتكلم نحو مقاصده، ويرجع إليها الناقد في نقده للنص، حتى لا تكون القضية مزاجية لأهواء المستعمل وتطلعاته.

إن خلاصة الفكرة هي أن اللغة تمثل الوسيلة الوحيدة للتخاطب وللتفاهم، سواء في الأمور الخاصة المتصلة بحاجات الناس، أو في القضايا الفكرية والعملية التي يلتقي أو يختلف فيها الناس، فلا بد من قاعدة في التعامل مع الظاهر إذا كان عنوان التعامل في الخطاب، أو مع خلاف الظاهر إذا كانت هناك حالات طارئة تفرض المصير إليه، وفي كلتا الحالتين، فإن اعتبار اللغة واقعاً قائماً بذاته أو مرآةً للمعنى الكامن في داخلها، لا يغير شيئاً من المسألة إلا من حيث الإجمال والتفصيل.

الظاهر وحدود التأويل

وإذا أردنا أن نطلَّ على المنهج الاجتهادي الكلامي والفقهي في فهم النص ليكون اجتهاداً إسلامياً منسجماً مع المنهج العلمي الذي يحكم ذهنية المجتهد في انفتاحه على الكتاب والسنة، فلا مجال للأخذ بخلاف الظاهر بأبعاده الثقافية المتنوعة، لاستحالة قصد المتكلم الخلاف في الخطاب الخاص أو العام، لخصائص نابعة من طبيعة الفكر أو من موقع الذات، كما لا مجال للأخذ بالتأويل إلا بحجة في العقل مانعة من الاعتماد على الظاهر في مراد المتكلم، أو بحجة كلامية صارفة للفظ عن ظاهره، بحيث يكون كلام ما قرينةً على المراد من الكلام الذي ندرسه ليمنحه بحسب المناسبات الموجودة في لغة التخاطب أو في أسلوب الكلام ظهوراً ثانوياً يغلب الظهور الأولي الوضعي، وهذا هو الذي استعمله الأصوليون في الكلام الجاري على قاعدة المجاز في الإسناد أو الكلمة، وهو ما استعملوه في باب التعارض غير المستقر الذي قد يوحي بالاختلاف بدواً، ولكنه بالتأمل ينتهي إلى ضمِّ أحد الكلامين إلى الآخر، ليكشف السامع أو القارئ أن أحدهما مفسر للآخر، كما في العام والخاص، والمطلق والمقيد، والدليل الحاكم والدليل المحكوم، وكما في قاعدتي نفي الضرر ونفي الحرج الحاكمين على أدلة الأحكام الأولية، حيث يخرجان موارد الضرر والحرج من دائرة التشريع. وربما تكون هناك بعض الدلالات التي توحي بالمعنى الواحد الذي

يجمع الكلامين معاً بلحاظ بعض الدلائل الخارجية أو الداخلية المحيطة بالموضوع.

اكتشاف معنى لا اجتهاد مقابل النص

ومهما اختلفت مناحي الاجتهاد في فهم النص القرآني أو النبوي في الكتاب والسنة، فإن هناك نوعاً من الاجتهاد يلتقي الجميع على منعه، وهو الاجتهاد في مقابل النص، كما إذا كان النص صريحاً في المعنى أو ظاهراً فيه من دون أية قرينة تصرفه عن ظاهره، أو دالاً عليه من دون أن يكون في داخله أو خارجه ما يوحي بالمعنى الذي يريد المجتهد أن يتبناه أو يخضع النص له؛ في هذه الحالة، يتحول الاجتهاد إلى معارضة صريحة للنص أو إلى تكذيب لله ورسوله من خلال طبيعة المقارنة بين معنى النص وخط الاجتهاد.

وفي المقابل، لا يعتبر اجتهاداً في مقابل النص ذلك الاجتهاد المستند إلى المنهج الذي يحاول فيه المجتهد أن يستنطق النص بطريقة تختلف عن الطريقة التي اعتمدها المجتهدون الأقدمون في فهمهم، وإن اعتبروا اجتهادهم أمراً حاسماً لا يقبل المناقشة، فإن من حق المجتهد المتأخر أن يفهم الآية أو الحديث بوعي جديد لمفرداته وأسلوبه وسياقه وأجوائه، ليكتشف المعنى الجديد الذي لن تكون جدّته في أصل إبداعه، بل في اكتشافه بلحاظ العناصر الجديدة للاكتشاف.

ولذلك، فإن على الذين يتهمون بعض الاجتهادات بمخالفتها للنص الواضح، أن يعيدوا النظر في فهمهم للنص، فلعلهم يكتشفون بذلك أن أصحاب هذا الاجتهاد قد اكتشفوا جديداً في عناصر الدلالة مما لم يكتشفه المعترضون عليه، ولا سيما إذا كانت المسألة متصلة بالعقيدة، فقد يؤدي الفهم الخاطئ للاجتهاد والغفلة الفكرية عن الخط المنهجي الذي يحكم ذهنية الباحث أو المجتهد، إلى الحكم بتكفير المسلم أو ارتداده من دون تدقيق في عناصر الإيمان والكفر في واقع المؤمنين والكافرين.

إطلاق الاجتهاد في ميادين اللغة والثقافة

وأخيراً، فإننا لا نمانع من تطور علوم اللغة في دلالاتها الثقافية، لأن الذين

اجتهدوا في وضع خطوطها وقواعدها لم يكونوا معصومين، ولكن المسألة التي تفرض نفسها على كل العاملين في استنطاق اللغة، أن يركزوا القاعدة اللغوية التي تصلح أن تكون حكماً بين المتكلم والمخاطب، بحيث يقفان عندها ويرجعان إليها، فضلاً عن ضرورة الالتفات إلى التفريق بين الخطاب في مدلوله الذاتي لما يقصده المتكلم في حجم ثقافته وتصوراته، وبين الكلام في مدلوله اللغوي من حيث ما تؤديه الكلمة، مما قد يخرج عن وعي المتكلم له، ومما قد تختلف فيه شخصية الكلام وشخصية المتكلم من الناحية الثقافية من حيث الكم والنوع.

وفي ضوء ذلك، يجب ألا تتحرك القضية في دائرة التكفير وعدمه لكل من خاض غمار مناهج التأويل، بل تكون خاضعة للبحث في سلامة التأويل من حيث المنهج العلمي في فهم النص أو عدمه، على أساس مناقشة المفردات والمعطيات التي يقدمها كل فريق أمام الآخر.

وربما يقودنا الحوار الموضوعي إلى أن نكتشف أن القديم لا يختلف مع الجديد في بعض نظراته المتعلقة بالظهور الكلامي، وإن لم يملك التعبير الدقيق عما يريده أو يؤكده في نظريته في فهم اللغة.

إننا ندعو إلى إعادة النظر في ما استهلكناه من علوم ونظريات تركها لنا التراث الاجتهادي في الواقع الثقافي الديني والاجتماعي والسياسي والتربوي، مما اجتهد فيه المجتهدون الذين هم عرضة للخطأ وللصواب، فلعلنا نكتشف الخطأ في ما ذهبوا إليه، ونتعرف على الخلل في ما اعتمدوه من حجج وبراهين، حتى لا تكون حركتنا العلمية الثقافية حركة تقليد واستسلام للماضي الذي قد يكسبه مرور الزمن قداسةً لا يملكها.

إننا ندعو إلى ذلك لا من موقع العقدة في التجديد، بل من موقع الرغبة في أن تكون لنا أصالتنا الثقافية في الحاضر، كما كانت أصالتنا الثقافية في التاريخ، فذلك هو السبيل لتأصيل الفكر الإنساني في حركة النمو والتقدم، ولا سيما الفكر الإسلامي الذي هو خط الخلاص في الدنيا والآخرة.

القسم الثالث
حوارات اجتهادية

- العقل الاجتهادي وتجدد الحياة.
- مقاصد الشريعة: مقاربة التقعيد والتعقيد.
- الثبات والتغيير في فهم النص القرآني.
- الاستنباط الفقهي: إشكالات وإضاءات.
- الاجتهاد وإمكانات التجديد في منهج التفكير.
- قراءة النص: المعنى... الحقيقة والتعددية.

العقل الاجتهادي وتجدد الحياة

تغير العالم وضرورة الاجتهاد

*** في ظل تطور الفقه التشريعي الحديث، لماذا الاجتهاد وما هي ضرورته؟**

- من الطبيعي أن يهتم العلماء السائرون في خط الثقافة الفقهية بقضية الاجتهاد، والإشراف على عملية التطور الإنساني بمواكبة فقهية متطورة، وقد يكون للمجتهدين قناعاتهم ونظرتهم إلى هذا التطور من موقع علمي، بمعنى أن يكون لهم رأي في مفردات هذا التطور من حيث هي صواب أو خطأ، وإلا تراجع التطور الفقهي في ما يستقبله من مراحل، بفقدان العقلية المستقلة التي تفكر من خلال القناعات الذاتية دونما تأثر كبير بالآخر، وإلا عندئذ سيتحول المجتهدون الحاليون إلى مجرد مستهلكين لما ارتآه الأولون، من دون أن تكون لهم حتى القدرة على إعادة إنتاج المستهلك السابق، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فإن التطور الفقهي يأتي نتيجة المتغيرات الثقافية التي تسيطر على ذهنية المجتهدين، إما من خلال ما استحدثه العقل من وسائل لفهم النص ومن وعي جديد للأسس التي ترتكز عليها الأحكام الشرعية، مما قد يسمى ملاكات الأحكام، أو من خلال اللمعات الفكرية التي قد تلمع في عقل هذا المجتهد أو ذاك. ولا شك أن حركة الاجتهاد المستقبلية تصبح ضرورة لا جدال فيها، على خلفية تغير الزمن، وانعكاس ذلك في تطور الحاجات والأساليب والوسائل، وهو تطور يطاول فهم النصوص والتراث وتفسيرها، مع ملاحظة

المؤثرات التي تؤثر على ذهنية المجتهد، مما قد يفتح له أفقاً جديداً من خلال تجربة معينة أو من خلال وضع تأملي معين.

ولذلك فإنّ الفقه الإسلامي ليس بدعاً من العلوم، التي تحتاج إلى الطاقات الدائمة والمتجددة في معالجة النصوص والتفكير بها تبعاً لحركة الزمن وتغييره.

القانون الحديث أم الفقه الإسلامي

*** ولكن، ألا يغنينا الفقه القانوني الحديث عن الفقه الإسلامي، وبمعنى أوضح هل يمكن أن نتنازل عن الفقه الإسلامي لمصلحة الفقه القانوني الحديث (الوضعي)؟**

- إنّ الفقه القانوني الحديث لا يمثل وجهة نظر واحدة، بل نجد في دراستنا أنّ القانونيين يختلفون في المسائل القانونية، تماماً كما يختلف الفقهاء، إن من حيث هذا التشريع أو ذاك، أو من حيث تفسير هذا النص القانوني وفقاً لهذه النظرية أو تلك، تبعاً لاختلافهم في المناهج أو أسس التفكير ومرتكزاته، ولذلك لا يمكن الجزم بوجود حقيقة علمية واحدة في الميدان القانوني، تدفعنا للتسليم بها، كما نُسلِّم بالحقائق العلمية في الميادين الأخرى.

وإذا كان ثمة قواسم مشتركة بين الفقه الإسلامي والفقه الوضعي تستند إلى حقائق إنسانية عقلائية، فإن اختلاف الأسلوب أو المنهج أو المنطلقات والمرتكزات الفكرية يدفع إلى اختلاف في المفردات القانونية خاصة وأن الاجتهاد الفقهي ينطلق من خلال استنطاق المصادر الأساسية للتشريع في الإسلام، والتي ليس منها رأي المجتهد وذوقه، بل ليس منها حركة الواقع أيضاً، إلا من خلال علاقة ذلك بتغير موضوعات الواقع وتبدلها بشكل يؤثر على التكييف الفقهي لهذه المسألة أو تلك، تبعاً لتغير شروطها وظروفها، بينما يتحرك الاجتهاد القانوني من موقع المشرّع المطلق السراح تبعاً لما يحدده من مصالح أو حيثيات هنا أو هناك.

عقل فاعل لا مستقيل

*** يعتبر البعض عملية الاجتهاد كممارسة تنتمي إلى العقل المستريح أو المستقيل، لأن الفقيه يفتش دائماً في نتاجات السلف والتراث، وكل ما ينتمي إلى الماضي؟**

- لا أتصور أنّ هذه التهمة دقيقة لسبب بسيط، وهو أنّ النص وإن كان ثابتاً وهو ثابت إلا أن مضمونه متحرك، لأنه يتحدث عن فكرة وتشريع بل ومنهج، ومن الطبيعي أن الفكرة والتشريع والمنهج لا يمكن أن يحكم عليها بالتجمد، لأن كلاً من الفكرة أو التشريع أو المنهج يمكن له أن يتحرك بأفق واسع وفي إطار رحب، وعليه يملك الفقيه الذي يعالج النص الشرعي الثابت، كما يقال، حرية الحركة، وملاحقة الواقع الذي يرافقه هذا التشريع من حيث حركته في الموضوعات المتغيرة، أو من حيث حركته في المجالات المختلفة، وهكذا بالنسبة للمنهج الذي يملك حركة أكبر وانطلاقة أوسع.

ولا نبتعد كثيراً عن الموضوع إن استذكرنا تعريف الحكمة بأنها وضع الشيء في موضعه، بحيث لا يمكن أن تتجمد في موقع من دون المواقع الأخرى، وكذلك تعريفهم للبلاغة بأنها مطابقة الكلام لمقتضى الحال، ثم يقولون إن مقتضيات الحال كثيرة، وإن كان الكلام والألفاظ محدودة.

وعليه، فإنّ مقولة ثبات النص لا تحول أبداً دون مواكبته لحركة الإنسان في الزمن، ولا فرق بين آية كريمة: ﴿ٱدۡفَعۡ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ [المؤمنون/ 96، فصلت/ 34] ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النحل/ 125] بلحاظ حركيتهما، وبين أية قاعدة أو مقولة فقهية، من قبيل **(لا ضرر ولا ضرار)** و﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ﴾ [الحج/ 78]، بما يختزنان من حركية ومرونة تشريعية اجتماعية. لأن الضرر لا يمكن له أن يتجمد في عنوان دون آخر، وصورة دون صورة أخرى، وكذلك الحرج فإنه يختلف بحسب اختلاف الأزمان والأشخاص والأوضاع والحيثيات.

ولذا لا يمكن لثبات النص أن يلغي حركية المضمون، وبعبارة أخرى، فإن

النص وإن احتوى ألفاظاً ثابتة، إلا أنه يختزن مضموناً لا يقف عند حدٍ من حدود الزمان والمكان، ما يجعله يوحي بالشمول والعموم.

وفي الواقع، فإن حركة الحياة وتغيراتها تفرض على الفقيه أن يمارس جهداً كبيراً، ومعاناة مريرة، لملاحقة الواقع، واكتشاف قدرات النص المتحركة التي لا يمكن اكتشافها بسهولة إلا بعد استنطاق النص وقراءته، وذلك وفقاً لآليات معقدة يدرسها الفقيه لغرض معالجة النص.

وفي هذا السياق، فإن من المشاكل التي تواجه الفقيه هي مشكلة تعارض النصوص التي تعالج قضية واحدة، وكذلك مشكلة توثيق هذه النصوص، فضلاً عن عملية الاستيحاء والاستنطاق، مما يجعل الفقيه في حال استنفار دائمة، بشكل يكذّب ما يمكن تسميته بالعقل المستريح أو المستقيل.

آليات فقهية قديمة!

*** قد يَعنون بالعقل المستريح أدوات الفقيه وآلياته في ممارسته الفكرية بما هي أدوات قديمة تنتمي إلى الماضي، إذ قلما ينظر إلى المستقبل أو يستشرفه؟**

- وهذه التهمة غير دقيقة، لسبب واضح وهو أن مسألة الدين من المسائل التي تعتبر ملك الزمن كله، بلا فرق بين الماضي والحاضر والمستقبل، فالتشريع الديني ـ الثابت منه ـ يتحرك في نطاق الزمن كله أيضاً. وقد تكون مقولة: «**حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرام محمد حرام إلى يوم القيامة**» أروع تعبير لهذه الحقيقة.

ولهذا، فإن الماضي والحاضر والمستقبل، كل ذلك، لا يمثل حدوداً للدين، تماماً كما هو الحال في كل المفاهيم والمقولات الفكرية المطلقة إن صحّ التعبير من قبيل العدل وغيره، وهو ما يؤمن به غير المتدين أيضاً، ونحن نعرف أنّ مفهوم العدل وغيره من المفاهيم التاريخية المماثلة تعيش منذ الماضي السحيق جداً، دون أن ينتهي أمدها أو تُستنفد أغراضها، ولذلك صحّ إن يقال إن العدل لا زمن له من دون زمن ولا عصر له دون عصر، لأنه من المفاهيم المتحركة التي قُدّر لها أن تعيش مع الإنسان، إنسان الماضي، والحاضر، وإنسان المستقبل.

وإذا كان البعض يقول: إنّ العدل وإن كان قيمة ثابتة على مرّ العصور فإنه يستقبل مفردات جديدة، فإننا نقول: إنّ الدين كذلك، فهو أيضاً لا يأبى استقبال المفردات الجديدة، لأن الدين عندما يأمر بالعدل، ويأمر بالإحسان، فإنه يتحدث عن مفهوم يتحرك في حياة الناس وفقاً لتطور الحياة. وقد يكون أوضح مثال على ذلك، عندما يتحدث الدين عن علاقة الرجل بالمرأة فيقرر أنها محكومة بقاعدة ﴿فَإِمْسَاكُۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُۢ بِإِحْسَٰنٍۗ﴾ [البقرة/ 229]، وهي قاعدة حيّة مرنة لا يمكن أن تتجمد في زمن أو تكف عن ملاحقته.

وعلى هذا الأساس، فإنّ متغيرات الحياة والمستجدات التي تفرض نفسها على الواقع تجعل الفقيه مستنفراً في مواجهة كل ما يحدثه المستقبل، وكل ما ينتجه المستقبل من موضوعات ومن علاقات ومن مناهج، مما يجعل الفقيه يعيش الماضي الذي يحاول أن يستنطقه في طبيعة الموضوعات التي كانت سائدة فيه، ويسأل الحاضر بلحاظ ما استجد فيه من علاقات وصيغ وعناوين ومناهج.. ليقارن بين ذاك الماضي وهذا الحاضر، ليلاحظ ويكتشف مواقع الالتقاء والافتراق، ومن ثم يدخل في حوار مع آراء ونظريات الأقدمين وآراء ونظريات المتأخرين والمحدثين، ليقدم في ضوء عملية الحوار والنقد مع النصوص والوقائع الرأي الذي يعتبره الأصوب والأصلح.

ولذلك، فإننا لا نتصور بأن حركة الفقيه هي بدع من الحركات الثقافية الأخرى، فهو مثل فقهاء القانون أو فقهاء الحياة المتصلين بأي شأن ثقافي أو علمي، ذلك أن كل فقيه أو باحث أو عالم في أي مجال من هذه المجالات، لا بدّ وأن يتعاطى مع مكتسبات الماضي وإنجازاته، التي لولاها لا يمكنه التوفر على أي مكتسب جديد، إذ لا يمكن أن ينطلق مع كل علم من العلوم أو معرفة من المعارف الإنسانية، إلا إذا عاش تاريخ هذا العلم وتلك المعرفة على مرّ العصور وتقادم الأزمان.

إذاً، ليس الفقيه بدعاً من الفقهاء أو العلماء أو الباحثين، فهو يتعاطى مع الماضي بما هو تاريخ علمي، وبما هو تراث للمكتسبات والإنجازات العلمية التي قدّمها العلماء على مرّ الزمن، ولكن من دون أن تأسره هذه الإنجازات أو

تجمد عقله أو قدرته على التفكير والإبداع الفكري، أو تمنعه من الانفتاح على أية آليات ثبتت علميتها في قراءة النص.

الفقه حقيقة نسبية أم مطلقة!

*** المعرفة الفقهية بما هي جهد بشري نسبية، انطلاقاً من هذه الفكرة يحاول البعض التقليل من قيمة الفقه ومركزه القانوني في حياة المسلمين، لأنه سيكوِّن نتائج قابلة لإثبات العكس، ولذلك يمتنع من المطالبة بسيادتها في حياة المسلمين وتحكيمها فيهم؟**

- نحن لا ندعي أن الفقيه يملك الحقيقة المطلقة، ولا نتصور أنّ على الناس أن يختزنوا في داخل نفوسهم أن ما جاء به الفقيه يمثل الحق الذي يعتبر الخروج عليه خروجاً عن الدين، تماماً كما هو الخروج على ما قاله النبي محمد ﷺ، وذلك لأن الفقيه يستهدي القواعد والمناهج التي توثق له النصوص من جهة أو تفسرها له من جهة أخرى، وهو إن قطع بنتائج بحثه، فإن تلك النتائج تمثّل رأيه الشخصي على أقل تقدير، ولكنها شرعية ويمكن انتسابها إلى الشريعة، ويبقى للفقهاء الآخرين مناقشتها في ضوء القواعد والمناهج لمعرفة مقدار الخطأ والصواب فيها.

وفضلاً عن ذلك، فأنا أتصور أنّ هذه الإشكالية التي يثيرونها ضد حركة الاجتهاد الإسلامي في تمثيلها للفكر الإسلامي عقيدة كان أو فقهاً أو شريعة.. ليست مختصة بالإسلام والفكر الإسلامي، وها نحن نرى أن هناك اتجاهات ثقافية عديدة، ودوائر ثقافية كثيرة تلتزم خطاً فكرياً معيناً يشكل منطلقاً لحركتها في الواقع، لكن هذا الالتزام لا يلغي الاجتهادات ضمن هذا الخط، حيث تطل علينا اجتهادات كثيرة في التفاصيل، وهي كلها تنتسب إلى خط فكري واحد، ومن دون أن تثار عليها إشكالية الانتساب إلى الخط أو كونها نسبية قابلة لإثبات العكس.

وإذا أردنا أن نتجاوز الأطر الفكرية، فإننا نقول لكل من يشرعون أنكم تشرعون انطلاقاً من المصلحة الحقيقية للشعوب، ولكن السؤال: إن تقدير هذه

المصلحة جاء نتيجة جهد فكري بشري نسبي وليس حقيقة حاسمة كما هي الحقيقة الدينية المعصومة. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ هذه المصلحة باتت خاضعة لمؤثرات بيئية وثقافية معينة، فكيف تفرضونها على المجتمع وكأنها حقيقة مطلقة، في الوقت الذي تخضع فيه للمؤثرات المختلفة التي أشرنا إلى بعضها؟

ولذا فإننا نرى أن حركة الاجتهاد لا تختلف عن حركة التقنين والتشريع اليوم، والقائمة على قاعدة اكتشاف أو تقدير مصالح الناس، وهي كلها نسبية لا تمثل الحقيقة المطلقة.

إنني أتصور أن الكثيرين من المثقفين الذين يثيرون هذه الإشكالية حول الإسلام، ينطلقون من ذهنية ضبابية، تحاول أن تستغرق في اكتشاف السلبيات لدى الخط الاجتهادي في الإسلام لتوحي للناس أن نظريات الفقه الإسلامي وآراء الفقهاء لا تمثل الإسلام، لذا فهو لا يصلح كمرجعية توجب على الناس أن يحتكموا إليها. وإن صحّت هذه الإشكالية، فهي إشكالية لا ينجو منها خط فكري، ولا يتأبى عنها مذهب فقهي أو تشريعي على الإطلاق.

العقل ومصادر الاجتهاد:

*** عملية الاجتهاد محكومة بالرجوع إلى عدة مصادر معروفة، بعضها متفق عليه وبعض مختلف فيه. كيف ننظم مراتب هذه المصادر التي يمكن أن يعتمدها الفقيه، وهل ثمة إمكانية لتوسيع الإفادة من هذه المصادر، بحيث نؤسس ونؤصل أكبر عدد من القواعد الفقهية والأصولية؟**

- من الطبيعي أنَّ الكتاب (القرآن الكريم) هو المصدر الأساس، لأنه الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وقد أجمع المسلمون على توثيقه من خلال أنه كلمة الله، نظراً لوصوله إلينا متواتراً بلا زيادة أو نقيصة، أو تحريف أو تصحيف، وإن اختلف المسلمون في فهمه. أما السُنة فإنها من حيث العنوان تمثل المصدر الثاني للتشريع، وتستمد حجيتها من الكتاب الكريم نفسه ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾ [الحشر/ 7]، فنحن مأمورون بأن نأخذ ما آتانا به الرسول ﷺ، والانتهاء عما نهى عنه.

وإن كان ثمة مشكلة في السنة فهي مشكلة التوثيق، التي تتصل بصحة هذا النص أو ذاك، وبمعنى آخر هل صدر عن النبي ﷺ أو لا. والمشكلة قائمة بالفعل ولكنّها ليست عصية على الحل، فقد وضع العلماء المختصون طرائق عديدة لإثبات الصدور وتوثيق النصوص، وإن كان ثمة اختلاف بينهم في هذه الطرائق، ولكنها أيضاً تكفي في هذا المجال.

أما المشكلة بعد إثبات الصدور، فهي تتصل بعملية فهم النص واكتشاف مفاده، وهو نص عربي كما هو القرآن الكريم، وتأتي هنا ضرورة استنطاق هذا النص وفقاً للقواعد العربية المتبعة في فهم أي نص عربي. ونحن نتصور أن هذه القواعد إنما انطلقت من خلال مدرسة نحوية أو بلاغية هنا أو هناك، ومن خلال منهجية خاضعة لاجتهادات أصحابها، وهنا نحن ننفتح على أية قواعد علمية جديدة لفهم النص، وذلك لتطوير طريقة فهمنا للنصوص، مما يمكن أن يقدمه لنا الكثير من مناهج البحث أو مناهج فهم النص، وأعتقد بأننا يمكن أن نحصل على أشياء جديدة في هذا المجال.

هذا بالنسبة للمصدرين الأساسيين الكتاب والسنة، أما المصادر الأخرى للتشريع فقد ذكروا (العقل)، ولكن يجب أن ننبه إلى أن المقصود به هنا هو العقل القطعي الذي نكتشف على أساسه الأحكام الشرعية، وهو ما يعرف بملاكات الأحكام أو علل الأحكام، فإذا حصل للفقيه القطع بأن هذه المسائل تمثل ملاك الحكم، فإنه يستطيع أن يحكم حتى في الموارد التي لم يرد بها حكم شرعي إذا علمنا الملاك، لأننا نعرف أن الشارع لا بد أن يحكم انطلاقاً من وجود المصلحة الملزمة في هذا المجال.

وأنا أعتقد بأن أحكام العقل في هذا المجال قليلة جداً، ولذلك فإنّ العقل لا يمثل مساحة كبيرة في هذه الدائرة، خاصة العقل الذي يخضع في آرائه إلى عناصر ثقافية أو بيئية ذاتية، وهو ليس بحجة لدى فقهاء الشيعة لأنه من الظن، وهو لا يغني من الحق شيئاً، وعلى هذا الأساس ذهب فقهاء الشيعة، وبعض فقهاء السنة إلى عدم حجية القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وغير ذلك من المصادر الظنية التي لا تورث القطع والعلم. نعم، إلاّ أن تكون مفيدة للعلم والقطع، فتكون حجة من هذه الجهة.

أما الإجماع فهو عند أهل السنة يعتبر مصدراً للشريعة من خلال ما رووه عن النبي ﷺ أنه قال: «**لا تجتمع أمتي على الخطأ**». ولذا فهو عندهم يعد من المصادر الرئيسية، أما عند الشيعة فيرون الإجماع حجة إذا أفاد القطع، ولا يرون حجيته في نفسه، بمعنى أنه حجة إذا أفاد القطع بقول المعصوم أو فعله أو تقريره.

قواعد قرآنية وحديثية

*** في ظل التشكيك بالسنة الشريفة على أساس ما يُدَّعى من تأخر تدوينها، هل يمكن تقعيد أكبر قدر ممكن من القواعد القرآنية؟**

- في تصوري، أنّ من الممكن جداً إيجاد قواعد قرآنية جديدة، انطلاقاً من محاولة تحريك فهم جديد للنص، ولكنّ المسألة هي أنّ القرآن الكريم لم يتحدث كثيراً عن التفاصيل، ما يعني أنَّ المشكلة التي تواجهنا هي أنَّ القرآن قد تحدث عن تفاصيل محدودة، وأنَّ القاعدة إن وجدت فهي لا تتدخل كثيراً في التفاصيل، ولذلك يمثل إلغاء السنة الشريفة، وإبعادها عن حركة الاجتهاد بحجة التشكيك بها، يمثل ذلك مسخاً للتصور الإسلامي التفصيلي. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فإن تأخر التدوين قد لا يمثل مشكلة عصيبة جداً، لأن الثقاة الذين رووا عن النبي ﷺ حفظوا ذلك في صدورهم وتناقلوه بينهم، وحفظه الحفاظ عنهم. كما أن المسلمين الشيعة لا يعانون من هذه المشكلة لأنهم يعتبرون الأئمة من آل بيت رسول الله ﷺ الامتداد الطبيعي للنبي ﷺ، وأنهم معصومون عن الخطأ، وأنهم المصدر الرئيس بعده لتبليغ الأحكام، فهم يُحدِّثون عنه، حيث يَبلغ كل واحد منهم الحديث بواسطة أبيه فجده، إلى أن تنتهي السلسلة إلى رسول الله ﷺ، ولذلك فإن هذه الإشكالية لا تنعكس سلباً على المصادر الشيعية، خاصة وأن الأئمة(ع) رعوا عملية الكتابة والتدوين من علي(ع) إلى آخر إمام منهم.

وقد نفهم من هذا، أن مسألة رفض الأئمة(ع) للقياس، قد يكون منطلقاً بسبب امتلاكهم لأحاديث السنة الشريفة الواردة منهم بشكل واسع جداً، بحيث لم يحتاجوا بعد ذلك إلى القياس، لأن باب العلم مع وجود هذه الروايات مفتوح

من جميع الجهات، سواء أكان من خلال القواعد العامة أم من خلال النصوص الخاصة. لأن العمل بالقياس عند من يعتبره حجة إنما نشأ من حاجته إلى معرفة الأحكام مع قلة الأحاديث الصحيحة عنده الواردة من طريقه، وهو طريق قد يكون صحيحاً مع انسداد باب العلم بالأحكام أو باب الحجج الخاصة، ولكنه مع توفر الأحاديث الصحيحة عنهم(ع) لا يكون ثمة مبرر على الإطلاق للجوء إلى طريق ظني من هذا القبيل.

ومع ذلك فإنني أقول: إنَّ ثمة فرقاً بين القرآن والسنة، إذ انطلق القرآن في حركة الدعوة والتشريع ليؤصل القواعد في دائرتها الواسعة، أما السنة فقد وردت في غالبيتها لتحاكي تطبيقات هنا وهناك، ولتجيب عن الأسئلة هنا أو هناك، الأمر الذي يجعل الحديث متحركاً في دائرة خاصة، وهي آفاق السؤال وكل القرائن والإيحاءات المحيطة به، وهو ما قد يُعرِّض الفقيه أثناء بحثه للوقوع في متاهات كثيرة من الاحتمالات التي تحول دون الوصول إلى قناعات يقينية في معظم الموضوعات.

أما القرآن الكريم فهو بخلاف ذلك، لأنه يتسم بسمةٍ أساسية، وهي التأصيل والتقعيد. فمثلاً عندما نقرأ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [البقرة/ 188] فإننا نواجه قاعدة ترسم حدوداً للتعامل في عملية نقل المال وتملكه والتصرف فيه، وهي قاعدة تمتلك من المرونة ما يجعلها متحركة وفاعلة ومنفتحة على المستقبل كما هي منفتحة على الحاضر والماضي. وكذلك عندما نقرأ قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ﴾ [البقر/ 219] فإننا نواجه قاعدة عامة مفادها: أن كل ما كان ضرره أكثر من نفعه فهو حرام. وكذلك قوله تعالى ﴿فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ ۗ﴾ [البقرة/ 229] فإنها ترسم قاعدة عامة تحدد علاقة الرجل بالمرأة بحيث لا يملك الرجل أن يجمِّد حياة المرأة، إذ خيَّره الله تعالى بين الإمساك - أي إبقاء العلاقة الزوجية بالمعروف - وبين التسريح بالإحسان - أي طلاقها وفض هذه العلاقة. ونحن نعرف أن المعروف مفهوم متحرك لا يمكن أن يتجمد في زمن ما، بل هو مفهوم متحرك يمكن أن ينفتح على المستقبل كما الحاضر والماضي.

إذاً، يمكننا من خلال الرجوع إلى القرآن الكريم، أن نحصل على جملة قواعد فقهية عامة، قد تغطي مساحات واسعة من حياة المسلمين. وفي هذا الصدد أود أن أشير إلى أنني لا أنكر أن في السنة بعض التجارب المماثلة للطريقة القرآنية التي تحدثت عن الخطوط العامة والعريضة لصياغة حياة الإنسان، وضبط علاقاته وحياته بشكل عام، ولكنها تبقى دون المستوى الذي نجده في القرآن الكريم.

لذلك، فأنا أعتقد أنَّ استنطاق القرآن الكريم كفيل بتزويدنا بعدد كبير من القواعد الفقهية، ولعل أوضح ما يمكن أن نتمثله في هذا المجال، ما ذكره القرآن الكريم حين تناول علاقة الرجل بالمرأة، فقد أدان في نصوصه حالات الإضرار بالمرأة، والإمساك بها للاعتداء عليها، وقد نستنتج من النصوص ما يمكن أن نسميه قواعد عامة، سواء عن طريق الآيات التي وردت فيها كلمة الضرر أو لا، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة/ 195].

وفي الواقع، فإننا نستطيع، من خلال هذه النصوص المتناثرة في أكثر من موضوع، أن نستخلص قاعدة نفي الضرر بشكل أساسي من دون حاجة إلى السنة، كما يمكننا استيحاء ذلك من خلال الأساليب الحديثة في فهم الفكر، وذلك من قبيل مقاربة عدة نصوص في موضوع واحد، لنصل من خلال ذلك إلى استيحاء القاعدة العامة.

ولكن المشكلة، أن الأسلوب الاجتهادي السائد لدى الكثير من الفقهاء يتعاطى بأسلوب ضيق جداً، إذ إنهم ينظرون إلى كل نص في مورد خاص، بحيث تبدو لكل نص شخصية خاصة تختلف عن شخصية النص الآخر الوارد في مورد آخر، مع أننا نجد أن أيَّ إنسان مُلمٍّ باللغة العربية، وبالصيغ التعبيرية، فإنه يستطيع أن يأخذ من مجموع الموارد قاعدة عامة، لأن الموارد المختلفة قد لا تنفي، بل تؤكد التقاءها بالخط العام الذي تشترك فيه النصوص التي وردت في مثل هذه الموارد.

المفردات الخاصة والضابطة الكلية

*** على ذكر الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت(ع) وإشرافهم على حركة التدوين الواسعة، نلاحظ على تلك الأحاديث والروايات أنها تعالج**

مفردات خاصة، مع أنهم(ع) مارسوا عملية تعليم واسعة فأين القواعد، وأين هي معطيات هذه العملية التعليمية؟

- هذا صحيح من جهة، ولكننا نلاحظ أن السؤال في هذه الروايات وإن كان ينطلق من واقعة جزئية ومفردة هنا وهناك، إلاّ أنّ الجواب في حالات كثيرة ينفتح على القاعدة، ويجيب على السؤال بما يرشد إلى الضابطة الكلية، ولذلك استطاع الفقهاء أن يستنتجوا الكثير من القواعد من هذه الأحاديث، وإن كانت هي في الأصل تعالج مفردات خاصة.

الخضوع للمشهور أم للاجتهاد؟

*** يعتز علماء الإمامية بفتح باب الاجتهاد عندهم وحضور الفقيه الشيعي وفاعليته الفكرية، على خلاف غيره من علماء المذاهب الإسلامية الأخرى. ولكن قد يقال إن هذا الاعتزاز يبقى على المستوى النظري. إذ غالباً ما يستند الفقيه الشيعي إلى المشهور في المذهب أو ما يعرف بأصول المذهب؟**

- الأمر ليس كذلك، لأن الشيعة - أعني علماؤهم - لا يلتزمون بالمشهور، وإن كانوا يتحفظون في إطلاق الفتاوى المخالفة للمشهور نتيجة ورع أو تخوّف أو عدم اطمئنان، وذلك لأن المشهور قد يمثل عند بعضهم عنصراً نفسياً ضاغطاً يمنعه من مواجهة شيوع فتوى معينة أو رأي فقهي معين، وإن كان، لم يبلغ حدّ التسالم.

وبعبارة أخرى، فإنّ المشكلة عندهم في هذا المجال ليس في الاجتهاد، فالفقيه الشيعي منفتح على كل الأدوات والآليات المعرفية، وله مجال واسع من الحريّة، وإنما المشكلة في نتائج الاجتهاد، ذلك أن الفقيه قد ينتهي إلى نتيجة معينة، ولكنه لا يجرؤ على إعلانها أو الإفتاء بها في حالات شيوع وشهرة فتاوى على خلافها.

ولكن مع ذلك، فهذه المشكلة ليست عامة، فثمة عدد كبير من الفقهاء الشيعة من لم يعتن بذلك، وأطلق الفتاوى المخالفة لما هو معروف بين أسلافه وسابقيه، أو لما هو معروف بين معاصريه.

نعم إذا كانت تلك الفتاوى المعروفة تمثل ارتكازاً وشعوراً معمقاً لدى المتشرعة، فقد لا يخالفها الفقيه، لأنها عندئذٍ تكون في الغالب محل تسالم، بما يوحي بأنها متلقاة من الأئمة(ع) الذين تلقوا ذلك عن رسول الله ﷺ.

ومع ذلك فإنّ هذه المسألة - أعني وجود الارتكاز عند المتشرعة - محل مناقشة أيضاً، فقد يناقش فيها الفقيه بما يؤدي إلى نفي هذا الارتكاز أحياناً، لأن المسألة لا تمثل خطاً أحمر لا يمكن تجاوزه بأي حالٍ من الأحوال، ولعلّ أوضح مثال ما قد يقال في حرمة حلق اللحية على أساس الارتكاز لدى المتشرعة، فإنه نوقش بما أدى إلى التشكيك فيه ولو على أقل تقدير، ولو بالالتفات إلى أن حلق اللحية يومذاك كان أمراً مستنكراً اجتماعياً، مما يعني أن التسالم على عدم حلق اللحية لم ينشأ من الشارع وسيرة المتشرعة بما هم متشرعة يُلبّون أمر الشارع، وإنما نشأ من وضع اجتماعي أملى عليهم استنكار هذه الظاهرة، وأقصد بها حلق اللحية.

العنصر الذاتي والعملية الاجتهادية

*** تتعرض عملية الاجتهاد إلى مجموعة مخاطر لعل أبرزها تسرب العنصر الذاتي إلى هذه العملية. ما هي الضمانات التي تجنب عملية الاجتهاد هذا الخطر؟**

- ليست هناك ضمانات حاسمة، وأن المسألة التي قد تحمي الفقيه من ذاتياته هي عدالته وتقواه وروعه. ولكن مع ذلك يبقى معرَّضاً لتأثير اللاشعور، الذي يوحي له بتوفره على الحقيقة كل الحقيقة، مع أنه في حقيقة الأمر قد يكون واقعاً تحت تأثير ذاتياته.

ومن هنا، فليست هناك ضمانة إلاّ من خلال نقد الفقيه الآخر الذي قد يتميز بثقافة أخرى، مما يجعل عملية الصراع القائمة على مستوى الفكر ـ طبعاً ـ تمثل الجانب المضيء في هذا المجال، والذي يُعيد الفقيه إلى جادة الصواب، والتحرر من وطأة الضغط اللاشعوري.

وإذا كنا نجد أحياناً، أنّ بعض العلماء يُلقون بتخلفهم على النصوص

الشرعية، ويفسرونها تفسيراً قد يوحي بالكثير من التخلف، وهي مشكلة جد كبيرة، فإن ذلك ليس من المشاكل العصية على الحل، لأن حركية الاجتهاد على مدى الزمن يمكن لها أن تكشف عناصر هذا التخلف، ومن هنا فإنه إذا كان هذا التخلف يفرض نفسه على مرحلة من مراحل حركة الفقه، فإنه لا يستطيع أن يفرض نفسه على المراحل الأخرى.

ومثل ذلك نراه في الحالات التي يتخذ الفقيه موقفاً مسبقاً من النص، لأنه حينئذٍ سيقوم بعملية تفجير داخلية لعملية الاجتهاد، وذلك في شكل يؤدي إلى قتلها ووأدها من البداية، إذاً ليس من الطبيعي، وانطلاقاً من الروح العملية والموضوعية أن يتخذ الباحث والفقيه موقفاً مسبقاً تجاه أيٍّ ظاهرة أو نصٍّ أو حقيقةٍ، بحيث يتمثل النظرية التي يحملها كحقيقة في وجدانه، ثم يتابع البحث على أساس إخضاع الناس ـ كما عند الفقيه ـ للنظرية المسبقة، أو توجيه النص بشكل متكلف في ضوء هذا الموقف المسبق أو النظرية المسبقة، ومعنى ذلك أنّ النص عنده لا يمثل أداة من أدوات وعي الفكرة من خلاله، بل يمثل مادة تتيح إخضاعها للفكرة المسبقة التي قد تكون منطلقة من حالة مألوفة، أو من خلال مزاج أو عقدة معينة... وهذا الموقف ليس علماً، إذ إنه مزاج يحاول أن يخضع الأدوات العلمية لحسابه، وعندئذٍ ستكون النتائج غير دقيقة وعلى غير الحقيقة، لأنها شوّهت في مرحلة أسبق.

أهمية التخصّص الفقهي

*** نقل عن الشهيد مطهري عن الشيخ عبد الكريم اليزدي أنه كان يقترح أن يتخصص كل فقيه من الفقهاء في قسم فقهي خاص. هل يمكن اعتبار هذا الاقتراح علاجاً للظاهرة المشار إليها سالفاً؟**

– هذه ناحية أخرى، لأننا كنّا نعالج في ما سبق مسألة الفكرة المسبقة التي يتبناها الفقيه تجاه النص قبل العودة إلى النصوص نفسها، واستنطاقها بعيداً عن التأثيرات الثقافية والاجتماعية الذاتية.

أما هذه المسألة فتنطلق في اتجاه آخر، لأنها تعني التخصص في أبواب

الفقه التي قد تختلف أدواتها من موقع لآخر، إذ نلاحظ أن طريقة البحث في العبادات أكثر تعقيداً من طريقة البحث في المعاملات، خاصة بلحاظ الأخبار المتعارضة والمختلفة، أو بلحاظ طبيعتها العبادية التي تأبى التفسير في أكثر الأحيان، مما يصعب معه اكتشاف الملاك، بينما تنطلق المعاملات من قواعد مختلفة، وهي قواعد غالباً ما تكون مضبوطة ومتوازنة، ويمكن لها أن تحكم أكثر المعاملات، الأمر الذي يسهل على الفقيه أمر استنباط الأحكام منها في ساحة حرة، يستطيع التحرك فيها من خلال بناء العقلاء وسيرتهم، بالإضافة إلى ما بيده من نصوص.

لذلك أعتبر أن مسألة التخصّص في هذا الباب أو ذاك من أبواب الفقه التي تتعدد فيها آراء الفقهاء أمر قريب جداً إلى التوازن في وعي الموضوعات من جهة، وتعميق حركة الاجتهاد من جهة أخرى.

جواز التبعيض في التقليد

*** وهل يمكن الرجوع إلى كل فقيه ضمن اختصاصه؟ وبعبارة فقهية هل يجوز التبعيض في التقليد؟**

- لا مانع من ذلك ـ على رأينا ـ لأن عملية التقليد كما ذكرنا في أكثر من موقع هي عملية رجوع الجاهل إلى العالم، وعندما يكون الإنسان المتخصص عالماً في هذا الباب، ولا يكون الآخر عالماً في ذاك الباب، فمن الطبيعي أن يرجع إلى هذا دون ذاك، وهذا ما نلاحظه في العالم في مختلف الاختصاصات العلمية.

ولا محل لإشكال بعضهم لجهة تجزؤ الملكة، فإنّ الملكة أساساً لا تتجزأ، لأن المتخصص في هذا القسم الفقهي هو فقيه مطلق قادر على استنباط الأحكام الشرعية من مختلف الأقسام، إلاّ أنه توفر على جهد أكثر، وتحقيق أوفر، ونتائج أدق في هذا القسم، باعتبار انصرافه إليه أكثر من انصرافه إلى غيره من الأقسام الأخرى.

الفردي والاجتماعي في الاجتهاد

*** ميَّز الشهيد باقر الصدر بين البعد الفردي والبعد الاجتماعي وتأثيرهما في عملية الاجتهاد. ما هو رأيكم في هذا المجال؟ وما هي آثار النـزعة الفردية والاجتماعية على نتائج الاجتهاد؟**

- في تصوري، أنّ البعد الاجتماعي يمثل خطاً من الخطوط التي لاحظها الشارع في تخطيطه للأحكام الشرعية، ومن هنا لا بد لهذه النقطة من أن يلاحظها الفقيه في استنباطه، ولعلّ أوضح مثال على ذلك هي قاعدة (لا ضرر ولا ضرار)، وقاعدة رفع الحرج: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ﴾ [الحج/ 78]، فإن الاتجاه السائد، وإن كان يميل إلى أن المرفوع هو الضرر الشخصي والحرج الشخصي، إلاّ أننا نميل إلى أن الضرر النوعي أو الحرج النوعي مرفوع أيضاً بمقتضى هذه القاعدة، وهذا ما قد يوحي به القرآن الكريم حين يعلل بعض الأحكام بالضرر أو الحرج في شكل يتسع للضرر النوعي والحرج النوعي؛ ولذلك يمكن نعت هذه الأحكام بالكلية، في ما لو صدق وقوع الضرر أو الحرج النوعيين، وإن لم ينعكس هذا الضرر أو الحرج على هذا الفرد أو ذاك.

لذا، فإنّ بإمكاننا أن ننظر من خلال البعد الاجتماعي للمسألة إلى طبيعة المجتمع في تأثير هذا الحكم عليه أو عدم تأثيره، كما نتطلع إلى ذلك من خلال البعد الفردي سواءً بسواء.

الفقه: تعبّد أو تعقّل

*** قد يبالغ البعض في الحديث عن أسرار الحكم الشرعي مما يوحي بالصبغة التعبدية المحضة على حساب الفهم العقلاني، مما يحرم عملية الاجتهاد كثيراً من ثمراتها وطاقاتها الخلاّقة؟**

- نحن نعرف أن بعض الأحكام الشرعية هي من الأحكام التوقيفية كالعبادات مثلاً، لذلك نجد قسماً منها قد يخضع لقاعدة تختلف عن القاعدة التي يخضع لها حكم شرعي عبادي آخر. ولكننا لا نمانع من أن هناك كثيراً من

الأحكام الشرعية لا سيما في عالم المعاملات، مما يمكن استكشاف ملاكه بشكل وبآخر من خلال استظهاره من طبيعة النص نفسه، على أساس مناسبات الحكم والموضوع، أو من خلال القرائن المتنوعة التي تدل على ذلك.

ومن هنا فإننا نتصور أنّ القول بعدم إمكان إدراك الملاك بالمطلق هو قول غير دقيق، لأننا إذا لم نستطع إدراك الملاك في الأحكام التوقيفية كالعبادات وأمثالها، فإنه بإمكاننا أن ندرك الملاكات في المعاملات، أو بعض الأحكام الأخلاقية وغير ذلك.

ولكنّ المشكلة هي الاستغراق في التعبدية، والتعامل مع الفقه بمنطق الأسرار والتعبد المحض، ويحضرني ما يقال في تطهير بعض النجاسات كالمتنجس بالبول، فإنهم يتحدثون عن اشتراط غسلتين بالماء القليل، ويؤكدون على التعددية بحيث لو غسلنا ـ كما عن بعضهم ـ الموضع المتنجس بقطرتين على التوالي فإنه يطهر، ولكننا مع ذلك لو أهرقنا إبريقاً كاملاً دفعة واحدة بلا تعدد فإنه لا يطهر، وذلك لأن التعددية شرط في التطهير، وقد يجاب على الفرق بين الموردين بأنه من شؤون التعبد التي لا يمكن إدراك الملاك فيها، مع أن الإنسان عندما يقف أمام موضوع يتعلق بالنجاسة والطهارة يعرف أن المسألة هي إزالة الاستقذار، وأن قضية التعدد قد تنطلق من خلال الحالة الطبيعية للتطهير بحيث تكون الغسلة الأولى لإزالة عين النجاسة، والغسلة الثانية لإزالة الاستقذار الناشئ من طبيعة وقوع هذه العين على هذا الموقع، لذلك لا يجد الإنسان خصوصية للتعدد إلاّ من خلال أنها ناظرة إلى الوضع الطبيعي في عالم الغسل، الذي تدور القذارة فيه بهذه الطريقة، وعليه فيمكن أن يستفيد الإنسان من هذا المدار، بأنّ الكمية الأكثر والمستمرة يمكن أن تحقق الغسل بطريقة أكيدة أكثر من سابقتها.

طبعاً هذا لا ينفي أن يكون ثمة عدد من الأحكام الشرعية غير معروفة من جهة الملاكات والعلل، كما في العادة الشهرية للمرأة، وعدم قضاء الصلاة مثلاً وقضاء الصيام، وقد يقف المرء عاجزاً عن تفسير لهذه الأحكام، ولكن ذلك لا يعني الاستغراق في الظاهرة التعبدية، في الوقت الذي لا خصوصية لهذا المورد أو ذاك لو تأمل الفقيه فيه بشكل جيد، لأن القضية ليست أسراراً على الدوام وبشكل كامل كما يوحي البعض.

لا قياس بل علم واطمئنان بالملاك

*** هذا صحيح، ولكن ألا يوقعنا ذلك بشبهة القياس؟**

- لا، لأن القياس هو أن تنتقل بالحكم من موضوع إلى آخر على أساس الظن في أن الملاك مشترك بينهما، والظن ليس حجة، فتكون النتيجة ليست حجة أيضاً، بينما ما نقوله هو أن نستظهر الملاك في الدليل، أو نستظهر الملاك من خلال العناصر المتنوعة هنا وهناك، مما يحقق لنا العلم بالملاك أو يحقق لنا الاطمئنان بهذا الملاك، وهذا ليس من القياس، بل هو أشبه بمنصوص العلة. ألا ترى الآن لو قال الشارع، لا تشرب الخمر لأنه مسكر، ألا نتعدى في الحرمة من الخمر إلى كل مسكر، وإنما صحّ التعدي لأننا فهمنا بطريقة التعليل أنّ العنوان هو المسكر وليس الخمر، كذلك أن نسرِّي هذا الحكم من هذا الموضع إلى موضوع آخر، لأن جهة إلحاقه به من جهة (اكتشاف) العنوان المشترك بين الموضوعين الذي يخضع له العنوانان معاً، كما في المسكر.

تعقيدات أصولية غير ضرورية

*** ثمة طريقة عقلية سائدة في فهم النص الشرعي تؤثر أحياناً كثيرة في النتائج الفقهية، بشكل يوحي بالابتعاد عن الفهم العرفي والطبيعي، ما هو الموقف الصحيح منها؟ وما هي الآثار التي تتركها؟**

- واقعاً هذا الاستغراق في الجانب العقلي الموجود في علم الأصول، خاصة عند الشيعة بعد تطور المدرسة الأصولية عندهم، وثباتها عند أهل السنة، ربما يبعد الفقيه عن الصفاء والفهم العرفي للنص، ونحن نعرف أن النص يقوم أصلاً على أساس الفهم العرفي، ولكن بعض الناس تجده يتعاطى مع النص كما لو كان خطوطاً هندسية جامدة، بينما نعتبر أن النص حالة متحركة وفي تفاعل دائم مع الحياة.

وفي رأينا أن الجانب العقلي هذا، الذي يضع الحدود التفصيلية الدقيقة ضيق، وهو ما لا يسمح للدائرة الإنسانية العرفية العقلانية بأن تتحرك، الأمر

الذي أنشأ فجوة بين مضمون الفكر الأصولي، وبين الآفاق التي يطل عليها الحكم الشرعي ويتحرك في إطارها. وهذا هو الذي أدى إلى أن يبتعد الكثيرون من الفقهاء عن الذهنية العرفية العفوية التي تستطيع أن تفهم النص بطريقة طبيعية، وربما أصبح بعضهم يرى أن تعقيد الألفاظ هو الأساس في العلم، بحيث إن الإنسان لو كتب نظرية أصولية بأسلوب مفهوم فإنهم لا يعتبرونه أسلوباً علمياً، كما أنهم يرون الإنسان الذي يفهم النص بطريقة عرفية عقلانية سطحياً غير متعمق، لأنهم يتعاملون مع النصوص ويدرسونها ـ كما ذكرنا ـ دراسة هندسية وعلى أساس حساب السنتيمترات.

وهذه الطريقة لفهم النصوص الشرعية سائدة في معظم المدارس الفقهية، وإن كانت تختلف بالدرجة.

*** يلاحظ في علم أصول الفقه أنه متأثر بشكل كبير بعلم الكلام والفلسفة... ما هي آثار هذا التأثر؟ وكيف يمكن صوغ قواعد أصولية جديدة تفي بمتطلبات العصر والحاجات الجديدة؟**

- في تصوري أنَّ من الممكن جداً استحداث وسائل جديدة لفهم النص وفق التطورات العلمية في فهم النص وقواعده.

نعم، الآن الأصوليون وقفوا على مفردات تقليدية مثل العام والخاص، والمطلق والمقيد... وهكذا نجد أنهم يواجهون النصوص كما لو كانت قوالب جامدة، بينما نجد أنّ من الممكن للفقيه أن يفهم الفكرة من مجموع النصوص على الطريقة الحديثة، بحيث تأخذ من هذا النص جزءاً من الفكرة، ومن ذاك النص جزءاً، وهكذا حتى تتكامل الفكرة المنتزعة من هذه النصوص، وهذا ما يختلف مع البرنامج السائد الذي يتبعه الأصوليون لفهم النص.

ويلاحظ على بعض الفقهاء عدم استثمارهم لإمكانات اللغة، الأمر الذي أوقعهم في الجمود، فلم يعيروا اهتماماً كبيراً للاستعارة والكناية والمجاز في قراءتهم للنص، والسبب يعود إلى فهمهم المحدود لمعنى القرائن التي حصروها في اللفظية المباشرة، من دون الالتفات كثيراً إلى القرائن المقامية والعقلية

والاجتماعية، أي ما يدخل في الجانب التاريخي الذي يصلح بدوره ليكون قرينة على إرادة معنى ما.

ولذا فإننا نعتقد بأنّ ثمة مجالاً واسعاً لاستنطاق النص وفهمه وتأويله، بما يفيض بكثير عما كان يفترضه الفقهاء القدامى أو بعض المحدثين.

المفاهيم قاعدة فكرية للتشريعات

*** في كتابه (اقتصادنا) أكد الشهيد الصدر دور المفاهيم الإسلامية في عملية اكتشاف المذاهب الإسلامية، وإن كانت لا تشتمل على أحكام بصورة مباشرة، ولكنها وجهات نظر وتصورات إسلامية، فما هو تعليقكم؟ وكيف يمكن تكريس هذه المقولة وتفعيلها في حركة الاجتهاد؟**

- نحن نعتبر أن المفهوم هو الأساس لكل المفردات المتناثرة في مواقع الأحكام الشرعية، وهي ليست إلاّ انعكاساً لهذا المفهوم أو ذاك، ونحن نفهم من قول الإمام علي(ع): «**ما خالف كتاب الله فهو زخرف**» أن المراد من ما خالف كتاب الله هو ما خالف المفاهيم العامة في كتاب الله. ولذلك فإنّ للمفاهيم الدور الكبير في فهم النصوص الشرعية، لأنها تمثل القاعدة الفكرية للتشريعات المختلفة. ولكن المشكلة أن الفقهاء ـ كما في معالجاتهم في الاقتصاد مثلاً ـ يتناولون الشكل أو الجزئيات، ولا يتناولون الروح، وذلك بسبب إهمالهم للمفاهيم أو تعاملهم الضيق معها.

التزاحم وعلم المقاصد:

*** المعروف عند عدد كبير من الباحثين أنّ الفقه الإسلامي يراعي المصالح العامة، إلى درجة تنشأ معها ما يعرف بـ (علم المقاصد). ولكن هذا العلم لا يزال حكراً على أهل السنة كما يبدو، السؤال: لماذا لم يُعْنَ فقهاء الشيعة بهذه المقولة؟**

- الحقيقة أنّ علماء الشيعة قد تحركوا في هذا المجال، سواء أكان ذلك في

أبحاثهم التفصيلية الفقهية أم في أبحاثهم على مستوى القاعدة، وأكثر ما تعرضوا له في هذا المجال، جاء تحت عنوان (التزاحم)، وهو عنوان لا يختلف عن (علم المقاصد)، لأن الفقيه وهو في مقام البحث في التزاحم غالباً ما يطل على المصالح، كما في الحالات التي يتزاحم فيها، حكم وحكم آخر، ويتعلق أحدهما بالأعراض أو الأنفس أو غير ذلك، فيقولون: يتجمد هذا الحكم لصالح الحكم الآخر الذي يتعلق بالأنفس، وفي حسابهم إن الشارع لا يريد ضياع النفس، أو أنه يحتاط في الدماء... ولذلك فأي واجب أو محرم لا يمكن أن يصمد أمام إنقاذ النفس، بحيث يسقط الواجب أو المحرم أمام حالة ضرورة إنقاذ النفس، التي تتوقف على ترك واجب أو فعل محرم.

كما تناول الفقه الشيعي الحديث مسألة النظام العام للناس بشكل واسع النطاق، بما يأخذ في الحسبان حركة المصالح وتضاربها في حياة الناس، وهو معنى يتقاطع مع علم المقاصد.

نعم، على مستوى التقعيد الأصولي لم تأخذ المسألة بعدها الكافي، ولكنها ليست بعيدة عن الذهنية الفقهية الشيعية على كل حال، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإننا لا نسلم بحصر مقاصد الشريعة في الدوائر الخمس المعروفة التي توصل إليها الشاطبي وغيره، لأن المسألة تنطلق من استقراءات ذاتية، وقد تتسع المسألة لتشمل موارد أخرى لم يرد فيها الشارع على أساس النص الخاص، مما أصبح يمثل قضايا إنسانية عامة تصل إلى مستوى الضرورات الحياتية التي لا معنى لوجود الإنسان من دونها.

فإذاً المسألة متحركة جداً، ولا يبعد أن تكون منفتحة على حياة الناس كلها.

التمييز بين مناصب النبي ﷺ:

*** ثمة عدد من الفقهاء من يُميِّز بين منصب النبي ﷺ كنبي ومبلغ، وبين منصبه كقائد دولة ووليّ، ولذلك ينعكس هذا التمييز على فعل النبي ﷺ وقوله مثلاً... بحيث يعمم ويؤصل كقاعدة تارة، ويعتبر حكماً ولايتياً تارة أخرى؟**

- من الطبيعي أنَّ هناك شخصيتين للنبي ﷺ: إحداهما شخصيته المتصلة

بالتشريع في ما يتصل بالتبليغ وبيان الأحكام أي الخطوط العامة، وثانيهما شخصيته كوليّ وحاكم، حيث يفرض النبي انطلاقاً من هذه المسؤولية بعض الأحكام الجزئية على أساس معالجة مشاكل واقعية متحركة.

ولذلك فالتمييز صحيح، وربما كان الشهيد الصدر يفهم من قاعدة (لا ضرر ولا ضرار) في قضية (سمرة بن جندب) هذا التمييز بين شخصية النبي كمبلغ، وشخصيته كولي وحاكم، لأن سمرة بن جندب كان يدخل إلى (عذقه) في دار الأنصاري من دون استئذان، على أساس ملكه لهذه (النخلة)، وقد ضاق به الأنصاري ذرعاً، فشكاه إلى النبي ﷺ، وقد حاول النبي ﷺ أن يحل المشكلة على أساس التصالح فلم يقبل سمرة بن جندب، فقال للأنصاري: «إرم بها وجهه»، وقال لسمرة: «إنك رجل مضار». فالقاعدة لم تكن تقتضي قلع النخلة ورميها إليه، وأقصى ما تدل على رفع الحكم الضروري، وهو دخول سمرة إلى عذقه من دون استئذان، فيلزمه النبي وفقاً لهذه القاعدة بالاستئذان من الأنصاري، ولكن النبي ﷺ رأى أن سمرة بن جندب مصر على استمرار النـزاع، فلذلك أمر بقلعها من باب حسم النـزاع وإنهائه تماماً، وهو حكم ولايتي لا يتصل بالقاعدة نفسها المشار إليها أعلاه ـ أعني قاعدة لا ضرر ولا ضرار، ولذلك فالقاعدة لاحظت الخط التشريعي العام وهو رفع الحكم الضرري، فيما لاحظ الأمر بقلع (النخلة) خط الولاية.

وهكذا، فإنّ الولاية تتعلق بالأمور الجزئية لحركة التشريع في الواقع، بينما التشريع نفسه يتعرض للأمور الكلية في تفسير النظرية وتأصيلها ورسم حدودها التشريعية.

العلم ومنطقة الفراغ

*** منطقة الفراغ في التشريع ماذا تعني؟ وكيف يمكن ملؤها؟ وما هي الضوابط والضمانات التي تتكفل بصيانتها وحمايتها من التحريف؟**

– منطقة الفراغ تعبر عن المواقع التي لم يشرع الشارع فيها حكماً ما، لأن

الزمن قد يتطور في التنظيم الإداري مثلاً وغيره من شؤون العلاقات مما يتصل بمصالح المسلمين العليا، بما يولد وضعية لا نصّ حولها، وهنا لا بد من توليد صيغة تشريعية تملأ هذا الفراغ، لأننا نعرف أن الشارع في الغالب يشرع على مستوى القواعد في أكثر الأحيان، أو ما يتصل بالأمور التفصيلية الثابتة لا المتحركة.

وتترك هذه المنطقة لولي الأمر ليملأها ضمن الضوابط العامة، مما يعرف من مقاصد الشرع وملاكات أحكامه، وهدف ذلك مواكبة التشريع لكل العناصر المتحركة في الحياة، ووجود هذه المنطقة لا تشير في أي شكل من الأشكال إلى نقص في التشريع الإسلامي كما يتوهم.

معطيات العلم وعملية الاستنباط

*** هل يمكن الإفادة من معطيات العلم الحديث في عملية الاستنباط انطلاقاً من التطور الهائل في ميدان الطب وعلم الاجتماع والاقتصاد؟**

- من حيث المبدأ، لا مانع من الإفادة من هذه المعطيات، وقد يقرب المثال في ميدان الطب الحديث، فإنه إذا استطاع أن يحقق لنا في بعض الموضوعات الشرعية حالة يقينية، فإنه لا مانع من الاعتماد عليه. وثمة أسئلة عديدة في هذا المجال مثل (مني المرأة) وهو كما تعرف موضوع لحكم شرعي، أو مسألة (اليأس) وهل يحصل في الخمسين أو في سن غير هذه السن، وهو أيضاً موضوع لحكم شرعي، أو مسألة (الموت) وكيف يتحقق وهو كذلك موضوع لحكم شرعي في وجوب إنقاذ النفس وعدم جواز قتل النفس المحترمة، كما في حالات وضع أجهزة الإنعاش أو رفعها، خاصة في حالات توقف الدماغ.

فالمسألة تكمن في ضرورة معرفة الموضوعات الشرعية، باعتبار أن لها أحكامها الخاصة سلباً أو إيجاباً، فإذا كانت يقينية أو قامت عليها الحجة، فيمكن للعلم أن يؤكد لنا ذلك، إما على أساس اليقين أو الاطمئنان، ويمكن الرجوع إلى ما يقرره علماء الطب باعتبارهم أهل الخبرة الذين يوجب قولهم الاطمئنان.

الفقه الشيعي وولاية الفقيه

*** ولاية الفقيه المعروفة في الفقه الشيعي، هل هناك ما يناظرها في الفقه السني؟ وما هي حدود صلاحيات الفقه السني؟**

- لا أظن أنّ هناك عمقاً كبيراً لها في الفقه السني أو حتى على المستوى الجزئي، باعتبار أنّ المسلمين السنّة يرون أنّ الشورى هي التي تعطي الشرعية للحكم، فإذا كانت الشورى هي الأصل فيمكن أن يكون الحاكم فقيهاً أو غير فقيه، ولكن إذا لم يكن فقيهاً فعليه أن يسترشد الفقهاء، ويرجع إليهم في الأحكام الشرعية. ولذا فأعتقد بأن ولاية الفقيه من مختصات الفقه الشيعي.

مقاصد الشريعة: مقاربة التقعيد والتعقيد

قيود الظن وعقدة القياس

*** المقاصد الكلية للشرع علم قديم جديد، تتعاظم أهميته اليوم لمكانته الخاصة ودوره، وفي تصوّري عملية الاجتهاد المعاصر تمرّ في ظرف يضج بالأسئلة، مع ذلك لم نلحظ حركة علمية في المعاهد الشرعية تولي هذا الحقل العلمي ما يستحقه من اهتمام.**

ما هي الأسباب برأيكم التي تمنع حركة الاجتهاد المعاصر من الإفادة المطلوبة من هذا العلم؟

- ربما كان الأساس في إهمال المقاصد في حركة الاجتهاد الإسلامي في الفقه الإمامي هو عقدة القياس، فمن المعروف أن الفقه الإمامي يرفض القياس جملةً وتفصيلاً من خلال حيثيتين:

الأولى: هي الأحاديث الكثيرة التي وردت عن أئمة أهل البيت (ع) في إبطال القياس كوسيلة من الوسائل في عملية استنباط الحكم الشرعي، على أساس أنّ السنة إذا قيست محق الدّين.

والثانية: هي أنّ القياس يرتكز على استنباط العلّة، والغالب في العلّة، بل كلّ ما يحرّك في استكشاف العلّة في عملية القياس ظني، باعتبار أنّ العلّة المنصوصة ليست محل خلاف، ولا تخضع لمسألة القياس، لأن العلّة هي عنوان

الحكم، فعندما نقول لا تشرب الخمر لأنّه مسكر، فمعنى ذلك لا تشرب المسكر، وليست المسألة نقل الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، بل تطبيق الموضوع على كلّ المفردات. وعلى ضوء هذا، كان رفض كلّ الوسائل التي تُستنبط منها العلّة مع بقاء العلّة في دائرة الظنّ، على أساس أنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً، وأن هذا الأسلوب يدخل في دائرة القياس، ولذلك كفّ هذا الفقه على مستوى الظاهر عن عملية استنباط العلّة. حتى أنّ المسألة وصلت إلى مستوى بحيث إذا انطلق مجتهد في استظهار العلّة من خلال عدّة نصوص فإنّهم يتهمونه بالقياس. وهذا ما حدث لي بالذات في إحدى المداخلات في مجلة «المنطلق»، عندما سمعت بعض الفضلاء ينسب إليَّ القول بالقياس، ويستدل على ذلك بالمداخلة التي نشرت في «المنطلق»، والتي أكدت فيها بطلان القياس.

وهكذا في بعض المواقع التي استظهرت فيها العلّة من خلال الأحاديث استظهاراً، تماماً كما يُستظهر الحكم الشرعي من الأحاديث. إنّ المسألة تحوّلت إلى عقدة، حتى أنّ بعض الفقهاء عندما يدخلون في البحث في قاعدة التزاحم، التي ترتكز على تقديم الأهم على المهم، فإنهم، عندما يتعارض الحكمان المتنافيان في دائرة الامتثال، يجمدون المسألة، لأنّنا لا نملك معرفةً بالأهم إلاّ من خلال الأمر، وهذا يعني أنّ لا طريق لإدراك المصلحة، أي الملاك، إلاّ من خلال ورود نص في هذا المورد، حيث نستكشف من هذا النص وجود مصلحة قد لا نعرفها، باعتبار تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها، ولهذا أخذوا فكرة أنّ دين الله لا يُصاب بالعقول، وفهموا منه العقول الظنية التي تدخل في عالم الاستحسان وما إلى ذلك، واعتبروا كلّ استنتاج عقلي أو استظهاري أو ما أشبه ذلك للمصلحة أو المفسدة عملاً ظنياً يدخل في العقل الظني، وتالياً، فإنَّه يندرج في الاستحسان أو المصالح المرسلة أو في القياس أو ما إلى ذلك، مما يُشهّر به على الأشخاص الذين يستظهرون ذلك بحسب اجتهادهم في حركة الفقه.

الحكمة والعلة في ميزان النقد

*** الجمود لدى المعاهد الشرعية هو الذي يحول - كما فهمت - دون إطلاق هذا العلم وتطويره، لكن نعرف أنّ بعض المقاصد الكلية للشرع التي وصل إليها أخيراً الشاطبي وزاد عليها الطاهر بن عاشور وغيره، قد استفيد منها في الاجتهاد الشيعي حتى في عملية التزاحم.**

الآن النقاش في المقاصد أخذ يتجاوز حتى مقولات الشاطبي، باعتبار أنّ المقاصد الشاطبية - إن صح التعبير - بانت أضيق من حركة الواقع وأسئلة الواقع. والمفكرون المسلمون بدأوا الآن يبحثون عن المقاصد الكليّة للدِّين، ليتسع هذا الثوب الديني والشرعي لكل أسئلة الواقع.

- إنّ هناك مشكلة في الذهنية الفقهية في الانفتاح على المقاصد، وهي أنّهم استحدثوا مصطلحاً فقهياً في عالم المقاصد، وهو مصطلح الحكمة الذي يفرقون بينه وبين العلّة، وقالوا إنّ العلّة هي التي يدور الحكم مدارها في المفردات وجوداً وعدماً، بينما الحكمة هي التي تتصل بالنوع وتتجاوز موارد العلة، كما هو الحال في تشريع العدّة، حتى لو تم القطع بعدم اختلاط المياه.

ونحن من جهتنا، فقد استفدنا من الآية ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: 219] أنَّ كلّ ما كان ضرره أكبر من نفعه هو حرام وبالتالي فإنّ ما تمحَّض بالضرر حتى لو لم يؤدِ إلى التهلكة فهو حرام.

وقيل إنَّ هذا من قبيل الحكمة وليس من قبيل العلّة، ولذلك لم يقولوا بتحريم الضرر، ومن هنا أفتى الكثير من العلماء بحلية الإضرار بالبدن الذي لا يؤدي إلى التهلكة.

وعلى هذا الأساس، أفتى مشهور العلماء المتأخرين بحلية ضرب الرأس بالسيف أو جلد الظهور بالسلاسل حتى إلى حدّ الإدماء، لأنَّ هذا ضررٌ لا يؤدي إلى التهلكة. إنَّ المشكلة تكمن في هذا النوع من الفصل بين الحكمة والعلّة الذي يجعل كلّ المقاصد التي ترد في الشريعة على لسان النبيّ ﷺ أو على لسان الأئمة

(ع) داخلة في باب الحكمة لا في باب العلّة، الأمر الذي يعطّل استخدامها في عملية الاستنباط في موارد وجودها أو في موارد عدمها.

كذلك نجد أنّ التراث الذي ترك من قبل الأئمة (ع)، وهو الذي جمعه الشيخ الصدوق في علل الشرائع، والذي روى بعضه عن عليّ بن موسى الرضا (ع) في الأسئلة التي كان يوجهها إليه محمّد بن سنان، وهو من الرواة الذين اختلف الرأي في وثاقتهم وفي عدم وثاقتهم. هذا التراث من الأحاديث التي قد يناقش الإنسان في بعضها من ناحية السند أو المتن، قد حكم عليها بحكم واحد، وهي أنَّها تعليلات مبنية على إثارة الحكمة لا على أساس العلّة، ولذلك لا يصحُّ الاعتماد عليها في عملية الاستنباط لإثبات حكم هنا أو نفي حكم هناك. هذا من جهة. ومن جهة ثانية، يذكر الفقهاء أنَّ أي حكم شرعي، سواء كان على مستوى جسم الحكم أو على مستوى المصلحة أو المفسدة التي يرتكز عليها الحكم، لا بُدّ في شرعيته من أن يستند إلى حجّة، بمعنى إذا ما ثبتت حجيته عقلاً أو عقلائياً فإنه يكون حاز على إمضاء الشرع.

والوسائل الموجودة بين أيدينا في عالم الحجية بالنسبة إلى العقل محدودة، لعدم إدراك العقل للملاكات بشكل قطعي، لأنَّ القطع أساس الحجية عقلاً، ولكنَّ القطع قد يكون قطعاً بالمضمون وقد يكون قطعاً بحجية الطريق إلى المضمون. ولذلك فإنَّنا عندما نأتي إلى العقل فإنَّنا نجد أنَّ العقل، لا يملك الوسائل التي يستطيع أن يدرك فيها علّة الحكم، لأنَّ الشرع مبني، كما يقول بعض الفقهاء، على تفريق المتجمعات وتجميع المتفرقات، وقد يضربون مثلاً لذلك بأنَّ الصلاة أهمُّ من الصوم، ومع ذلك فإنَّ الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة.

وعند الانطلاق إلى الحجية في الأحكام الشرعية، فإنَّ الحجة الشرعية تنطلق من خلال حجية الظهور وحجية السند، ولما كان العقلاء يرون حجية خبر الثقة وحجية الظهور، فمعنى ذلك أن الشارع، وهو سيد العقلاء، قد أمضى ذلك، وقد قامت الطريقة النبوية الشريفة على اعتماد الخبر الموثوق به وعلى الأخذ بالظاهر، وهنا لا بُدّ من أن نستكشف العلّة بحدودها العلية من نص معتمد ظاهر بذلك ويقولون إنَّه ليس لدينا نصوص ظاهرة في أنَّ هذا أو ذاك علّة، وهذه هي المشكلة

في هذا الموضوع، ولكنَّنا قد نثير أمام ذلك فكرة مفادها، كما أنَّ للعقلاء طريقة في استيحاء الأساس الذي يرتكز عليه هذا القانون أو ذاك، وهو دراسة القانون من جميع جوانبه، من خلال طبيعته الذاتية وحركته في الواقع، لذلك فإنَّهم من خلال هذه الملاحظات قد يستنتجون الأساس الذي ارتكز عليه القانون ويحكمون بمقتضى ذلك ولا يجدون إنكاراً من العقلاء الآخرين لهذا الموضوع.

وإذا أردنا أن نركز هذا على أساس الحجية، فإنَّنا قد نضع عنوان الاطمئنان الذي هو حجة عقلائية وشرعية في هذا المجال، فإنَّ الإنسان إذا اطمأنّ بشكل مستقر ناشئ من دراسة موضوعية بعيداً عن المزاج، أنّ هذه النقطة هي العلّة للحكم، فمن الممكن أن نجد الحجية في ذلك. وإذا كانوا ينقضون علينا في بعض الأحكام الشرعية التي قد لا نفهم ملاكاتها، كما في العبادات، حيث إننا لا نفهم ملاك التفريق في إعداد الصلوات أو في جهرية هذه الصلاة أو إخفاتها أو ما أشبه ذلك، فإنَّا نقول: إنَّنا نسلّم بذلك في ما لا يملك الناس المعرفة فيه إلاَّ من خلال الشارع المقدس، باعتبار أنَّ هذه الأمور أشبه بالقضايا القانونية الاصطلاحية التي لا يعرف سرّها إلا صاحب الاصطلاح، أو الأمور التي عنوانها التعبّد والتي لا يعرف سرّها إلاَّ الذي أطلق عنوان التعبّد.

أما في القضايا التي تتصل بحياة النّاس، ولا سيما أنَّ هناك رأياً فقهياً محترماً نستقربه، وهو أنَّ الشارع قد أمضى ما يستجده النّاس من المعاملات ومن أساليب التفاعل والعلاقات وما إلى ذلك ولم يعترض عليه، لأنَّ الشرع لم يتدخل إلاَّ في الجوانب العبادية أو في التشريعات التي لم يكن للنّاس عهدٌ بها مما يحتاجه النّاس في أمورهم العامة، أو أنَّه مما اعترض فيه على العقلاء كما في الربا، وفيما عدا ذلك، فقد أطلق الشارع الحرية في التعاطي مع المعاملات، ولذلك فنحن نرى في اجتهادنا الفقهي حرية التعاقد في الإسلام: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ [المائدة: 1]. فقد أطلق الإسلام للناس حرية التعاقد، وأن مجرد التعاقد كافٍ في مسألة الشرعية التي تلزم هذا وتلزم ذاك، شرعية وجوب الوفاء، ولكنَّ الإسلام خطّ خطوطاً في التعاقد، فقد نهى النبي مثلاً عن الغرر: ﴿لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ﴾ [النساء: 29] وما إلى ذلك مما تدخَّل الشارع فيه، أو مما يمكن أن يُقال إنَّ ما صدر عن

الشارع من نصوص هو إمضاء لما عند العقلاء. فالعقلاء لا يقبلون المعاملات الغررية ولا يقبلون أكل المال بالباطل.

لذلك نقول: إنَّ عدم تمكننا من فهم بعض الأمور المتصلة بالعبادات لا يعني أن نغلق تفكيرنا عن الأمور التي ليس لها عمق في طبيعتها، وليس هناك أسرار دفينة خفية فيها، لنقول إنَّنا لا نستطيع أن نفهم ملاكها، وهذا ما قد يفتح لنا، إذا استطعنا أن نقعّده ولا نتركه للمزاج وللأهواء، كوةً نطلق من خلالها علم المقاصد.

غربة القرآن في الاجتهاد:

ولعلّ هذا الاتجاه الذي جمّد حركية المقاصد في الاستنباط، استطاع أن يجمّد القرآن أيضاً في نفوس النّاس. فإنّ هناك كثيراً من النّاس من الذين قد يملكون موقعاً علمياً فقهياً اجتهادياً عندما يقتربون من القرآن يقولون نحن لا نفهم القرآن، لأنَّ القرآن لا يفهمه إلاَّ أهله، وأهله هم النبيّ ﷺ وأئمة أهل البيت (ع). وعليه، فقد أنكروا حجية ظواهر القرآن. وهناك رأيٌ أصولي يُفرِّق في حجية الظواهر بين الظواهر القرآنية والظواهر غير القرآنية، بحجة أنَّه من فسّر القرآن برأيه فقد هلك، الأمر الذي دفع أصوليين إلى القول إنَّ الأخذ بالظاهر هو تفسير القرآن بالرأي، والنتيجة الحتمية لذلك هي تجميد القرآن.

في الواقع، فإن هذا النمط من التفكير حوّل القرآن إلى مجرّد كتاب مقدس يُقرأ من دون وعي ولا فهم إلاَّ من خلال الأحاديث، ما أدى إلى أن تصبح الأحاديث حاكمة على القرآن، وهذا ما جعل القرآن يعيش في متاهات ثقافية من خلال الأحاديث التي قد لا تكون موثوقة في سندها ولا في متنها.

وفي حين أنَّ الحديث النبوي وأحاديث الأئمة الأطهار من أهل البيت (ع) يؤكدان أهمية عرض كلّ الأحاديث على القرآن، تصبح المسألة معكوسة، أي أن القرآن، وفق هذه الذهنية، هو الذي صار يُعرض على الحديث. وقد تطوّر هذا الأمر إلى حدّ أن بعض النّاس يفسّرون عبارة «ما خالف كتاب الله فهو زخرف» بمعنى ما خالف باطن كتاب الله وليس ما خالف ظاهر كتاب الله.

وفي ضوء ذلك طرحت عدة إشكالات فكرية، وقد أثرت في بعض

المناقشات أنَّ هناك في إحدى الزيارات التي تنسب إلى الأئمة(ع) من دون سند موثوق، ترد جملة «وإياب الخلق إليكم وحسابهم عليكم» (أي الأئمة)، وقلت إنَّ القرآن يقول: ﴿إِنَّ إِلَيْنَآ إِيَابَهُمْ ۝25 ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم ۝26﴾ [الغاشية: 25 - 26] فكان الجواب أنَّه لا مانع من ذلك، فكما نجد أنَّ الله يتوفى الأنفس، ومع ذلك ذكر في القرآن: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ﴾ [السجدة: 11] فإذاً يمكن حمل ذلك على خلاف الظاهر في القرآن فنقول: إنَّ الإياب إلى الله ويكون لأهل البيت تماماً كما في مسألة الوفاة، وهنا يجري الخروج عن ظاهر القرآن لمصلحة نص قد لا يكون موثوقاً حفاظاً على قداسة النص الحديثي الوارد هنا وهناك.

لذلك فإنَّنا نعتقد بأنَّ لا بُدّ من إعادة النظر في تأصيل الحجية وفي تطبيقات قضية الحجية في هذا الموضوع، ونحن نتصوّر أنَّ الحكمة عندما تكون حكمة للتشريع، فإنَّها تحكم التشريع كلّه، وذلك بلحاظ أنَّ التشريعات مبنية على وجود مصلحة في النوع، فيكفي وجود مصلحة في النوع من أجل أن يكون هناك مصلحة في الحكم. وعلى هذا الأساس قلنا في تفسير ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78] المراد بالحرج الحرج النوعي لا الحرج الشخصي.

العلاقة الزوجية مثلاً

*** ألا تعتقد سماحة السيد، أن الكثير من الاستنباطات الفقهية التي ينتجها الفقهاء تتعارض مع الأصول الكلية للدّين في أحيان كثيرة، وكأنَّ الفقه يقف على رأسه وهو بحاجة إلى من يعيده إلى وضعه الطبيعي؟**

- لقد تناولت هذا الموضوع في أكثر من مناسبة، وهنا أعيد التذكير بضرورة دراسة مسألة الزواج في الإسلام، ففي هذا المجال نجد أنَّ الزواج يرتكز على تحصين المرأة وإعفافها وتحصين الرّجل، بينما نلاحظ في الفتاوى الفقهية أنَّ المرأة لا حقّ لها في الجنس، لها الحقّ في أن يتصل بها الرّجل جنسياً كل أربعة أشهر مرة، وأن يكون الاتصال بما ينطبق مسمى العملية الجنسية، حتى من دون أن تلبي حاجتها أو تستفيد منها شيئاً، وفي الفتاوى أيضاً أنه إذا غاب الرجل عن زوجته غيبة منقطعة وبقي وليه ينفق عليها فإنَّه ليس الحقّ لها في الجنس، وأنَّه إذا

استطاع أن يمارس الجنس معها مرة واحدة ثُمَّ صار عنيناً فإنَّه لا حقّ لها أيضاً في الجنس، حتى لو أدى ذلك إلى أن تعيش في حرج شديد. إن الفقهاء في هذا المجال لا يطبقون عنوان الحرج ولا يستخدمونه أبداً، بل يرون أنَّ الحكم الشرعي وارد في مقام الحرج. ونحن ناقشنا المسألة بالقول: أنَّه إذا كان الأساس في الزواج هو إعفاف المرأة، وخصوصاً أن بعض الأحاديث الواردة عندنا، بقطع النظر عن السند، تقول إنه من جمع من النساء فأهمل بعضهنّ فزنت إحداهنّ فالإثم عليه، فإننا نستوحي من ذلك أنَّ مثل هذا الحكم الذي لا يمنح المرأة حقاً جنسياً ليس في مصلحة عفاف المرأة، لأنَّ المرأة المتزوجة التي تعيش تجربة الجنس قد لا تستطيع أن تصبر على ذلك ما دام زوجها معها، وما دامت الأجواء الجنسية تخيم على دائرة حياتها الخاصة، ما يجعلها تعيش في حرج فوق العادة من هذه الناحية، بينما المرأة العزباء قد تكون أخفّ تأثراً من ذلك.

في ضوء هذه التساؤلات والنقاشات، نحن أفتينا أنَّه كما يجب على المرأة أن تستجيب لحاجة الرّجل الجنسية إذا لم يكن لديها مانع صحي أو مانع شرعي، كذلك على الرجل أن يستجيب لحاجتها، انطلاقاً من هذه الآية: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: 228] وقد فسّرنا الدرجة بالطلاق. كما أنَّ عليهنّ الاستجابة للرّجل في الجانب الجنسي كذلك لهنَّ الحقّ باستجابة الرّجل، لا سيما أنَّ الملحوظ الأساسي في هذه العملية، أي الزواج، هو الجانب الجنسي.

الحق في اجتهاد مختلف:

*** هذا الواقع الذي نعيشه الآن، تفضلتم بتشخيصه بصورة دقيقة. السؤال الآن: ما هو السبيل للخروج من هذا الواقع؟ وبتعبير آخر، ألسنا في حاجة ماسّة اليوم إلى تجديد مناهجنا الاجتهادية؟**

- إنَّ علينا للبُعد عن كثير من الحساسيات الذهنية في واقع الحركة الاجتهادية أو في المواقع الاجتهادية، أن لا نطلق كلمة التجديد أو ما أشبه ذلك من الكلمات التي قد يتم التذرع بها، في مواجهة هذا الاتجاه الاجتهادي، من

قبيل الادعاء بأنَّ هؤلاء يريدون أن يجدّدوا الإسلام ويبعدوه عن قواعده ويطلقوه في اتجاه المذاهب الأخرى أو يطلقوه باتجاه العلمانية وما إلى ذلك، تماماً كما جرى استخدام عنوان الأصالة مقابل التجديد بهدف مواجهة الذين ينفتحون على الجديد من موقع فكرهم.

إذاً علينا أن لا ننطلق من عقدة الجديد، بل أن نتحرك على أساس مقولة كم ترك الأولون للآخرين، وأنَّ المنهج الفقهي الاستنباطي الذي درج عليه الأولون، ممن لا يملكون عصمة في الفكر، ليس فوق النقد. وعلى ذلك فإنَّه ليس نهائياً، وأنَّ من الممكن للفقهاء المحدثين، الذين اطلعوا على المنهج الفقهي للفقهاء السابقين، أن يفهموا القضايا بطريقة مختلفة. إنَّنا ندعو إلى فهم جديد، لا انطلاقاً من عقدة الجديد، ولكن من منطلق الاجتهاد المستقل الذي لا يخضع لقداسة القديم، بل يعتبر أنَّ القديم يملك معطيات ثقافية، وأنَّ من الممكن أن يطلع المحدثون على خطأ تلك المعطيات أو على محدوديتها، فكثير من الفقهاء المحدثين أصدروا فتاوى تختلف عمّا أصدره الفقهاء السابقون.

إنَّنا ندعو إلى بحث علمي فقهي موضوعي لا يتحرّك من موقع عقدة القداسة للقديم، ولا يتحرّك من خلال ذهنية التحريم والتضليل والتكفير والتفسيق التي تطلق من جانب البعض على أصحاب الآراء المختلفة.

معالم منهجية في الاجتهاد:

*** سماحة السيِّد، أين أنتم الآن من هذا التجديد المنهجي؟ هل خطوتم خطوات تقعيدية في هذا الاتجاه؟**

- إنَّني حاولت وأحاول السير في هذا الاتجاه، الذي يلحظ الأبعاد التاريخية والمقاصدية، ويتعامل مع النص ككل، وقد أطلقت بعض الفتاوى من خلال ذلك، مثلاً لقد أفتيت خلافاً للمشهور عند العلماء بحلية حلق اللحية، وقد انطلقت في ذلك من أنَّ الدليل الأصل لدى كثير من الفقهاء هو سيرة المتشرّعة في القول بإبقاء اللحية وفي الحكم على حالقها بالفسق، ما يوحي بأنّ هذه السيرة المستمرة إلى زمان الأئمة(ع) مرتبطة برضا الأئمة عنها، الأمر الذي يجعل

المسألة كما لو كانت صادرة عن الأئمة مباشرة، وكانت ملاحظاتنا في هذا المجال:

أولاً: أنَّ السيرة كانت منطلقة من العادة ولم تكن منطلقة من التشريع، لأنَّ العرب كانوا يطلقون لحاهم كما كانوا يلبسون العمائم، حتى أنَّهم كانوا إذا أرادوا أن يمثّلوا بالشخص حلقوا له لحيته، كما هو الحالة في العادة المتعارفة بخصوص ما يرمز إليه شعر الرأس، بحيث إذا أريد معاقبة شخص ما في النظام العسكري أو في غيره فإنَّهم يحلقون له رأسه، على اعتبار أن ذلك يمثّل عقوبة جرت عليها العادة الاجتماعية. ولذلك فإنَّ هذه العادة أو هذه السيرة التي جرى عليها المتشرّعة، كما جرى عليها غيرهم، منطلقة من تأثير العادة الاجتماعية وخضوعهم لها ولا تكشف عن خلفية شرعية. فالنبيّ ﷺ والأئمة (ع) واجهوها كما يواجهون أي عادة اجتماعية لا يملك الشرع أي موقف أو عقدة بالنسبة إليها. أمّا ما حدث في العصور المتأخرة من إنكار المتشرّعة على الذي يحلق لحيته، فإنَّ هذا انطلق من خلال الفتاوى التي مرّ عليها عدة قرون، ما جعلها تتجذّر في الذهنية الشرعية. فهذه المسألة، أي هذه السلبية في النظرة إلى حلق اللحية، لم تكن مرتبطة بعصر الأئمة، بل مرتبطة بالواقع الفتوائي.

النقطة الثانية: أنَّ الأساس في الأحاديث التي ورد فيها النهي عن حلق اللحية هو عنوان التشبه باليهود: «**حفوا الشوراب واعفوا عن اللحى ولا تشبهوا باليهود**». والتشبه باليهود لا ينطلق من قاعدة فقهية ثابتة، بل ينطلق من عنوان متحرّك مرحلي، والدليل على ذلك هو ما ورد في كلام الإمام عليّ (ع) في نهج البلاغة عندما سئل عن قول النبيّ ﷺ: «**غيّروا الشيب ولا تشبهوا باليهود**»، وعما إذا بقي هذا الحكم قال: «**كان ذلك والإسلام قَلّ، أمّا وقد اتسع نطاقه وضرب بجرانه فامرؤٌ وما اختار**».

إذاً نحن نعتبر أنَّ هذا الحكم بتحريم حلق اللحية هو من الأحكام المتحرّكة لا الأحكام الثابتة، باعتبار أنَّ الحكم خاضع لتنظيم مدني إسلامي يريد أن يميّز المسلمين عن غيرهم عندما كانوا أقلية، أمّا عندما كثروا فأي حاجة بعد للتمييز.

إن المسألة هنا مرتبطة بالبُعد التاريخي وبالأساس المقاصدي، ونحن نلحظ ذلك في منهجنا الاجتهادي، وخصوصاً عندما نكتشف، إمّا حرفياً أو من خلال

دراسة النصوص، جانب المقصد الذي يمكن أن يكون أساساً للتشريع، مع ملاحظة أخرى، وهي أنَّ منهجنا الاجتهادي ليس في أن ندرس كلّ نص وحده، مفصولاً عن النصوص الأخرى عندما تكون هناك وحدة موضوع، بل نأخذ هيكلية النصوص لنستخلص منها الرأي الشرعي، لأنَّك لا تستطيع معرفة الحكم الشرعي من خلال نص جزئي هنا ونص جزئي هناك، بل لا بُدّ أن تأخذ الفكرة من مجموع نصوص القرآن والسنَّة لاستخلاص النتيجة أو الفكرة.

نحو منهج محدد:

*** ما يمكن أن يتوقف عنده الناس، هو هذه الفتاوى الجزئية، ولكن لو أسس لهذه الفتاوى بمنهج ونظرية، يقرأها المتديّن ويستوعبها، فيتشكل عنده أساس نظريّ، ثُمَّ يطلع على الفتوى فيعلم أنها مستمدة من روح هذا المنهج، وهكذا نقدّم خدمة جليلة وإضافة للفعل الاجتهادي، الأمر الذي يمنع الكثير من السجالات والتراشقات الهدامة، أو التصيّد في الماء العكر.**

- لقد أثرتُ مفردات هذا المنهج في كثير من كتاباتي ومؤلفاتي وحواراتي، وأرجو أن أوفق إلى كتاب مستقل حول ذلك، ولكنّني أقول ستبقى المشاكل، إذ سينطلق المتخلّفون أو الجاهلون، ممن يملكون مواقع في المجتمع، لإثارة الدخان أمام كلّ جديد، لأنَّهم لا يفهمون القديم ولا الجديد.

وأخيراً، إنَّني أؤكد ما يقوله السؤال، لأنَّني وجدت الكثيرين الكثيرين ممن انفتحوا على الحكم من خلال انفتاحهم على المنهج، ولو بالطريقة التجزيئية التي سلف الحديث عنها.

الثبات والتغيّر في فهم النصّ القرآني

مؤثرات في فهم النص

*** سوف نحاول أن نركّز أسئلتنا، في هذا الحوار، على مسألة الثبات والتغيّر في فهم النص الديني؛ لذا فإن سؤالنا الأول هو: يكثر الحديث عن الثبات والتغير في فهم النص عموماً، والنص الديني خصوصاً، فهل يمكن إدخال هذا المصطلح إلى دائرة فهم النص القرآني، وما هو الثابت وما هو المتغير في القرآن على فرض وجودهما؟**

- عندما نريد أن نتحدث عن الثابت والمتغيّر في فهم النص الديني، سواء كان هذا النص سنّةً نبويةً أم قرآناً، لا بد أن ننطلق من تحديد القاعدة الثقافية لفهم النص العربي بشكل أو بآخر؛ لأن النصّ الديني ليس بدعاً من النص، إلا من ناحية اختلاف مضمونه عن المضامين الأخرى التي تحفل بها استعمالات اللغة العربية، ولا بد من تركيز هذه القاعدة، وهي أنه درج المسلمون، وفي طليعتهم المفسرون، سواء كانوا ممن يأخذون الصفة الفقهية أم الصفة الثقافية العامة [الكلامية وغيرها]، درجوا على اعتبار أن ظاهر اللفظ هو الأساس في فهم المعنى، من دون ملاحظة عوامل أخرى تدخل في عملية فهم النص، فلا تُدرس المرحلة التاريخية، لأنهم يعتبرون: «إن الله سبحانه لا يخضع في كلامه للأوضاع التاريخية المتحركة؛ لأنه فوق الزمن وفوق التاريخ»، ولا تدرس أيضاً العوامل النفسية أو الجوانب الثقافية التي تتدخل في عملية إطلاق النص، وهو ما يختلف عن حالة الإنسان المتكلم الذي يأخذ في حسبانه ظروفاً ثقافية مختلفة، وعلى

ضوء هذا درج التفسير الإسلامي للنص، سواء كان نصاً قرآنياً أم نبوياً أم إمامياً.

ومن الطبيعي أن مسألة الظاهر الذي يتمسك به هذا الاتجاه يختلف في عملية استنطاقه بين شخص وآخر، كما أن الظهور يتحرك في المعنى الحقيقي والمعنى المجازي الذي يخضع للقرينة، وعلى هذا الأساس كانت الاختلافات في التفسير ناشئة من اختلاف قواعد الاستظهار، وقد دخل الاتجاه الباطني على التفسير، وركّز على أن للقرآن بطوناً قد تصل إلى السبعين، واختصرها بعضهم في سبعة، ما جعل المعنى القرآني يغرق في معانٍ باطنية لا علاقة للّفظ بها، بحيث لا نشعر بوجود أية علاقة بين اللفظ وبين المعنى الذي يستبطنه القرآن كما يعتقد أصحاب هذا الاتجاه.

«النص» ثابت و«الظاهر» متحرك!

لذلك، لا بد لنا من بحث هذا كله في عملية استنطاق النص القرآني، حتى نستطيع أن نبيِّن الثابت والمتغيّر، لأن علماء اللغة وعلماء الأصول درجوا، في تعبيراتهم، على التمييز بين النص والظاهر، ويراد من النص: الكلام الذي لا يحتمل معنى آخر، بينما الظاهر: هو الذي يحتمل الخلاف وإن كان الاحتمال ضعيفاً. فيقولون: إن كلمة «لا بأس» نصٌ في الحلية، بينما كلمة «يحرم» ظاهرة في الحرمة؛ وإن كان قد يراد بها الكراهة الشديدة على نحو المبالغة، ولكن لا نستطيع أن نحمل كلمة لا بأس على الحرمة، أو الكراهة مثلاً. فهم يعدون الكلمة التي هي نص في المعنى؛ أي لا تحتمل غيره حتى احتمالاً مرجوحاً، يعدّونها من الثابت، بينما الظاهر يُعَدّ من المتغير؛ لأنه من الممكن جداً أن يستعمل في غير المعنى الظاهر من اللفظ، بقرينة أخرى، قد تكون على نحو المجاز، أو الكناية أو على نحو العام والخاص، أو الإطلاق والتقييد، أو ما إلى ذلك.

وقد تطورت نظرية فهم النص إلى قواعد جديدة، بحيث تنفذ إلى الخلفيات والظروف التي يعيشها المتكلم أو إلى علاقة النص بالواقع، باعتبار أن الواقع يتدخل في فهم الإنسان الذي يتلقى النص، ثم قد يحتاج الإنسان إلى درسه، ولكن المسألة التي قد تحكم المفسّر للقرآن تملي علينا أن ندرس الذهنيات التي كانت تحكم عملية التفاهم في تلك المرحلة، وذلك على قاعدة أن أي مرحلة

زمنية قد تخضع لأسلوب من أساليب التفهيم والتفاهم بحيث تكون حجة على الناس ولهم؛ وبذلك يمكن الاقتراب من معنى النص، لذا فإن إخضاع النص لمصطلحات جديدة في عالم فهم النص، ربما تكون ناشئة من بيئات تركّز التفاهم على هذا الأساس، قد لا يكون علمياً، أو قد يخلو من الدقة، ومن خلال هذا العرض كله نقول: في النص القرآني (بمعنى الفهم) ليس هناك ثابت بالمطلق، حتى المحكمات التي هي أم الكتاب، لا شك في أنها ظاهرة في معناها، ولكن قد يراد منها غير الظاهر، بلحاظ القرائن الواردة في هذه المسألة أو تلك.

وعلى ضوء هذا، فإننا نتصوّر أن من الممكن جداً أن يتكوّن التفسير على أساس اختلاف الفهم، وخصوصاً إذا اعتمدنا على الاستيحاء في مسألة التفسير، من خلال نظرية كنت أتحدث عنها في غير موضع، وحاصلها أن الكلمات تحمل في تاريخ استعمالاتها الكثير من الإيحاءات التي يعيشها المستعمل في مدى التاريخ؛ لأنها تحيط بالمعنى الذي وضعت له الكلمة، فتعطيه أفقاً أوسع مما هو في القاموس.

المحكم القرآني و«أنسنة» الفهم

*** إنكم ترجعون الثابت والمتغيّر إلى النص والظاهر، لكن قلتم: إن الحديث عن الثابت حتى في المحكمات، ليس حديثاً محكماً، فربما يُختَلف في المحكم أيضاً..**

- نعم يختلف وذلك بلحاظ القرائن الداخلية والخارجية.

*** لكن ما هي المعايير التي يمكن الاعتماد عليها في فهم النص، ألا توجد معايير ثابتة رغم اختلاف الثقافات؟ في النهاية نريد أن نعرف ما إذا كان هناك من ثابت في القرآن بقطع النظر عن كونه هو المحكم أو غيره، فما هو الثابت القرآني الذي يحول دون «أنسنة» فهم القرآن؟**

- أولاً توجد نقطة لا بد لنا من تأكيدها والتركيز عليها، وهي أن لكل لغة معايير في فهم كل مفرداتها، سواء على المستوى الإفرادي أم التركيبي؛ ولذلك لا بد لنا من تأصيل قواعد اللغة في فهمنا للنص، من خلال دراستنا للجو اللغوي

والعرفي الذي كان يطبع تلك المرحلة التي نزل فيها القرآن، ومن الطبيعي أن هناك خلافاً بين علماء اللغة في ذلك. ولذلك من الصعب جداً الوصول إلى ثابت إلا بما يُتيقّن أنه كان مؤصّلاً بين الناس، ولو من باب القدر المتيقن؛ لأن الاختلاف في مسألة قواعد اللغة العربية والذي قد يتمظهر في الخلاف النحوي، أو البلاغي، وما إلى ذلك، قد يؤدي إلى اختلاف فهمنا.

*** هل يمكن أن نقول: إنكم تعتقدون بعدم وجود معايير ثابتة، مهما كانت دائرتها ضيّقة، في فهم اللغة؟**

- أنا قلت: إنه ربما نستطيع أن نضع أيدينا على بعض المواقع التي تمثل القدر المتيقن عند علماء العربية، وهذا ما يعبر عنه بالثابت. النقطة الثانية في الجواب عن السؤال هي أنّ المتكلم عندما يتكلم يخضع في كلامه لبعض الجوانب الذهنية الموجودة في داخل وجدانه، والتي تساعد الآخرين في فهم كلامه، ولذلك قد تكون دراسة ذهنية هذا المتكلم في خلفياته الفكرية، أو الشعورية، صالحة لتكون قرينة على إرادة معنىً معين من هذا الكلام أو ذاك، ما يجعل للمسألة الثقافية دوراً في الآفاق التي يمكن أن تتحرك فيها الكلمة.

*** هل يمكن التجرد عن هذه الخلفيات الثقافية، ولو بشكل نسبي؟**

- عندما نقرأ الكلام النفسي لا بمعناه المصطلح، بل بمعناه العرفي على ضوء قول الشاعر:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وهذا معناه أن الإنسان يتكلم بما يضمره، فربما يعطي اطلاعنا على الاتجاهات الموجودة في نفسه معنىً آخر غير ما يدل عليه اللفظ. كلمة «السلام»، مثلاً، عندما تصدر من متكلم، فقد يراد بها السلام في مقابل الحرب، وقد يراد منها التحية، أو ما إلى ذلك من المعاني المتعارفة. لكن عندما تتحول كلمة السلام إلى مصطلح؛ أي إلى لافتة لاتجاه سياسي معيّن، كما كنا نواجه منذ عشرات السنين حركة «أنصار السلام» التي هي واجهة من واجهات الحزب الشيوعي، سيتغير المعنى، فعندما يتكلم شيوعي عن السلام قد نفهم من هذه

الكلمات معنىً غير المعنى اللغوي، من جهة ما يحيط بهذه الكلمة من عناوين، سياسية أو خطوط حركية معينة.

ربما يقول بعض الناس إنك تتحدث عن المصطلح، ولكن الواقع أن المسألة ليست بهذه الدقة، بل ربما لا تكون الكلمة مصطلحاً، ولكن تأخذ من الإيحاءات والخطوط السياسية ما لا تتحمله الكلمة بحسب طبيعتها، وخلاصة الفكرة التي أكدتها في تفسيري من وحي القرآن، أن هناك عدة معايير في فهم النص هي: 1 ـ الظهور، 2 ـ الدليل العقلي، 3 ـ الدليل النقلي.

أما بالنسبة للنص القرآني، فالظهور حجّة ما لم يكن هناك دليل عقلي، أو نقلي يمنعنا من الأخذ به، فإذا وُجِد مانع عقلي مثلاً، فلا بدّ من حمل الظهور على ما ينسجم مع الدليل العقلي، لكن بما لا يتنافى مع قواعد المجاز والكناية والاستعارة، ويضاف إلى ذلك ما قلناه آنفاً من ضرورة دراسة مقاصد المتكلم (منشئ النص) والظروف التاريخية إذا كان المتكلم بشراً.

بين التفسير والاستظهار

*** ذكرتم في البداية بأن محور التفسير كان التركيز على الظاهر بعد النص، ونجد أن بعض المفسرين يركزون على موضوع الاستظهار، فإن الشيخ الطوسي مثلاً يقول: إن التفسير هو بيان اللفظ المشكل، وبالتالي فإن بيان الظاهر ليس بتفسير. وكذلك يتبنى الفناري والزرقاني هذا التعريف، فإذا اعتبرنا أن أساس التفسير هو الاستظهار وليس بيان النص، ولا الظاهر، فإنه يمكن استثمار عدد من الأمور في عملية الاستظهار، أو الانفتاح على عملية التأويل.**

ـ عندما كنت أتحدث عن التفسير، لم أقصد كلمة التفسير بالمعنى اللغوي، والذي صار موضعاً للجدل في قضية التفسير بالرأي. فعندما اعترض بعض الذين لا يرون حجية ظواهر القرآن، بأن هذا من التفسير بالرأي، رُدّ عليهم: أن العمل بالظاهر ليس تفسيراً؛ لأن التفسير هو إيضاح المشكل. وما أردته من كلمة التفسير، أن المفسّر يعتمد في شرحه لمعاني القرآن على الظاهر، وأما ما تفضلتم به، فإن هذا لا يخرج عن خط الظهور؛ لأنه قد يكون ناشئاً من خلال المعنى

اللغوي، باعتبار أن وضع لفظ لمعنى يجعل اللفظ ظاهراً فيه، وقد يكون من خلال المعنى العرفي، وهو الذي يأتي بعد الاستعمال بلحاظ بعض الظروف النفسية أو الاجتماعية التي تعطي اللفظ بعض المعاني البديلة، أو بعض المعاني الموسعة.

كذلك فإن الظهور قد يكون ناشئاً من خلال القرينة، باعتبار أننا نقرأ الكلمة أحياناً ونعرف أن المتكلم لا يمكن أن يريد بالكلمة معنى يختلف عن المعنى العقلي، كما في الآيات الظاهرة في رؤية الله، أو الجبر، أو التجسيم، لأن الدليل العقلي قائم على استحالة الرؤية أو التجسيم، أو الجبر، بحيث يكون هذا الدليل قرينة على عدم إرادة هذا الظاهر، وإنما المراد هو المعنى المجازي، وقد تكون هناك قرائن لفظية أو حالية، ولذلك إن ما ذكره الشيخ الطوسي(ره) لا يعتبر شيئاً جديداً.

المضمون الثابت والدلالة المتحركة

*** سماحة السيد، فيما يرتبط بالثابت والمتغير قلتم: إنه لا يمكن تصور الثابت على مستوى الفهم والدلالة، ولكن ألا يمكن طرح ذلك على مستوى المضمون؟**

- من الطبيعي أن المضمون الذي قامت الحجة عليه هو ثابت؛ دون ما لا حجة عليه لا من داخل النص، ولا مما يحيط بالنص. فعندما ندرس القرآن، نجد أن التوحيد مثلاً موضوع ثابت؛ لأن كل القرآن يتحدث عن التوحيد بشكل واضح جداً، كما أن النبوة من الثابت؛ وكذلك اليوم الآخر. وهكذا عندما نأتي إلى بعض الآيات التي تتحدث عن بعض تفاصيل العقيدة، كما أن هناك بعض الأحكام الشرعية من الثوابت، كالآيات التي تتحدث عن حرمة الميتة، والدم، وغير ذلك.

*** لو أرجعنا تحديد هذه الثوابت إلى الحجة، والحجة تنبثق من داخل هذا النص الديني؛ والعناصر التي تكوّن الحجية هي العناصر نفسها التي نتحدث عن وجود الثوابت فيها، أو عدم وجودها، فكيف يمكن الوصول إلى**

الثوابت، في موضوع التوحيد مثلاً، بينما نلاحظ أن التأويلات التي قُدِّمت تُخرِج كثيراً مما درج الجميع على أنه من الشرك عن مفهوم الشرك وهكذا؟

- أنا عندما تحدثت عن التوحيد، كثابت قصدت التوحيد كمبدأ بقطع النظر عن التفاصيل. والنبوة كمبدأ بقطع النظر عن خطوط النبوة، وكذلك اليوم الآخر، وإلا يمكن أن يتحدث البعض عن معاد جسمي، أو معاد روحي. ويمكن أن يتحدث البعض عن نبي معصوم أو غير معصوم، أو يتحدث عن توحيد يلتقي بالتثليث، أو لا يلتقي بالتثليث، من خلال نفس المفهوم في طبيعته الثقافية، ومن خلال إمكانات حمله، بقطع النظر عن أن هذه الإمكانات ثابتة أو غير ثابتة، صحيحة أو غير صحيحة.

ومقصودي بكلمة الحجة في هذا المقام، أنه عندما نستهدي النص وندرسه من الداخل ونجد أنه ليس هناك أية عناصر تقفز فوق الظهور لتغيره حتى على مستوى الإمكان، وليست هناك عناصر خارجية يمكن أن تُغيب هذا الظهور، أو تؤوله، فإنه يمثّل الثابت حينئذ.

نظرة إلى المحكم والمتشابه

*** هل يمكن القول: أن المصطلحين المعروفين: المحكم والمتشابه يمثلان معادلين، لكلمتي الثابت والمتغير؟**

- إن كلمة المحكم عندما تكون في مقابل المتشابه، تكون قرينة على المتشابه، ولا بد أن ندرس درجة هذا الإحكام؛ بمعنى هل أن الآية محكمة بحسب ظهورها. مثلاً آية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[1]، و﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [2] هما من المحكم في مقابل ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾، و﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ (22) إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (23)﴾ [3] اللتين هما من المتشابه؛ باعتبار أن التعبير فيهما قد يوحي بأن الله يمكن أن يُرى أو يُنظَر إليه، أو أنه جسم. ولكن من الممكن جداً أن ننفذ إلى داخل هذا المحكم لنحتمل بعض الاحتمالات في مثل آية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾.

*** فيسقط عن الإحكام..**

– لا، هناك فرق بين أن نقول محكم بحسب ظهوره الذي يمكن أن يكون حجة في مقابل الخصم، لكن قد يحتمل الخلاف وبين المفهوم المألوف للمحكم الذي يساويه بالنص.

*** ولكن وصَفَ الله المحكمات، بأنها أم الكتاب أي هي مرجع التحكيم؟**

– ولكن بلحاظ أن الظهور حجة، فمثلاً هناك بعض النظريات الكلامية تقول: إن الله جسم لا كالأجسام. وهو ما ينسب إلى هشام بن الحكم ـ وإن لم تثبت النسبة ـ كما أن بعضهم كان يسأل الإمام الكاظم(ع) أن هناك من يقول: إن الله هو شيء ولكن لا كالأشياء، فيمكن أن يؤوّل قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ إلى هذا المعنى، ولكنه احتمال لا دليل عليه. فاللفظ الظاهر يجتمع مع الاحتمال، لكن لا أثر له عندما تكون قيمته الاحتمالية عشرة في المائة. فكلمة المحكم تختلف عن كلمة النص.

*** هل يمكن أن نعبر عن هذا المحكم الذي تتحدثون عنه بالمحكم الإضافي، أو النسبي؟ أي هو محكم في مقابل المتشابه، أما في داخل دائرة إحكامه، فيمكن أن تختلف العقول، والثقافات في تفسير بعض مفرداته؟**

– إن رأيي، وبعبارة أخرى: كل ظاهر يجتمع مع الاحتمال، غاية الأمر، ما هي درجة هذا الاحتمال؟ قد تكون درجة هذا الاحتمال بلحاظ طبيعة اللفظ، من حيث معناه اللغوي والعرفي عشرة في المائة. بينما الاحتمال الآخر الذي يطابق الظهور، وينسجم مع الطبيعة العرفية واللغوية للكلمة تسعون في المائة، فهذا يسمى «محكماً»، وإن احتمل خلاف الظاهر فيه، بينما قوله تعالى: ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ ٢٣﴾، هذه الآية بحسب معناها ظاهرة في أن الله يرى كجسم، مع احتمال أن يراد من النظر النظر القلبي، ولكنه احتمال ضعيف، فإذا جاءت القرينة العقلية، أو اللفظية كنص قرآني آخر كقوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾، فإنها تجعل اللفظ ظاهراً في المعنى الذي كان احتمال إرادته ضعيفاً؛

لأن المعنى الحقيقي يكون الظهور فيه قوياً، إذا لم تكن هناك قرينة على الخلاف نقلاً أو عقلاً.

*** كل هذه المحددات والمعايير التي ذكرتموها تخضع للتغيير، فمن أين يأتي سكون هذا الثابت؟**

– لقد قلت إن التغيرات تأتي من خارج اللفظ، وبعبارة أخرى هناك قواعد اللغة العربية، وغيرها من اللغات، التي تقول بإن الأصل في الاستعمال هو الحقيقة، إلا إذا قامت قرينة على إرادة خلاف المعنى الحقيقي.

ضوابط اللغة وتطور المعنى

*** لكن هذا المعنى الحقيقي، كان يعتبر من الثوابت، فعندما نتحدث عن تطور اللغات وتطور الألسنة، لا يبقى هناك ثوابت؟**

– هناك ضوابط لتطور اللغة، فالمعنى الحقيقي إذا لم يعرض عليه النقل، فربما يخضع للانصراف، بمعنى: أن اللفظ أحياناً يدل على أحد مصاديق المعنى، وقد يصل هذا إلى الوضع التعيُّني، وقد ينقلب إلى المشترك؛ كما يمثل علماء المنطق واللغة بكلمة «دابة» التي صارت ـ في عرفنا الشائع ـ تدل على من يمشي على أربع، وكذلك كلمة «صلاة» التي كانت للدعاء، فصارت تدل على المعنى المعروف، فالمعنى الحقيقي ليس ثابتاً؛ بمعنى: أنه يطرأ عليه التغيير؛ لكننا عندما نتعامل معه في عملية استنطاقه، نلحظ كل عوارض التغيير التي حدثت فيه، ونستنتج بعد ذلك. وبهذا يكون ثابتاً اللفظ الذي لم يستعمل استعمالاً كثيراً في بعض مفرداته، ليصل إلى حد الانصراف أو يصل إلى حد الوضع التعييني أو النقل، ولم تكن هناك قرينة داخلية أو خارجية تصرفه عن ظاهره، هذا اللفظ يكون ثابتاً.

*** وهذا يعني أن الثابت ليس ثابتاً مطلقاً، بل ثبوته نسبي..**

– ليس عندنا في اللغة العربية ثابت في نفسه إلا «النص». [الكلام الذي يحتمل معنى واحداً].

موقع السنّة وحفظ القرآن

*** هل بإمكاننا القول: أن السنة المعصومة التي تشكلت عبر عشرات السنين هي التي تمثل معياراً يمنع الثقافات والأعراف من الدخول على خط النص القرآني، وهذا يعطي ثباتاً للفهم القرآني.**

- نعم هي كذلك، ولكن لا بد أن ندرس السنة أولاً من حيث توثيقها لنعرف هل هذا من السنة أو ليس من السنة؟ ولا بد أن ندرس الظروف التي انطلقت فيها السنة؛ لأن من الممكن مثلاً أن يصدر عن النبي ﷺ شيء بما هو وليّ أو بما هو مشرّع..

*** المقصود هنا هو السنة الصحيحة..**

- حتى السنة الصحيحة لا بد لنا أيضاً من دراستها، فقد لا تكون من الثابت في مدلولها، فعندما يصدر شيء عن النبي ﷺ مثل قضية «**لا ضرر ولا ضرار**» هناك من يقول: إن النبي ﷺ قال: «**إذهب فاقلعها وارمِ بها إليه فإنه لا ضرر ولا ضرار..**»، بصفته الولائية، وليس بصفته التشريعية. وهناك من يرى: أنه قاله بصفته التشريعية؛ لذلك نحن عندما نريد أن نستنطق السنة، نجد أن السنة تتكلم عن المضمون «**إذهب فاقلعها وارم بها إليه**»، ولكن هل هو حكم ولايتي أم هو حكم تشريعي؟.

*** هل هناك إطار من السنة يساعد الإنسان ولا يتركه مع ضياعه؟**

- إن ما ذكرته من المعايير لا يجعل الفهم القرآني في ضياع.

*** لا، الفهم اللغوي..**

- عندما نتكلم في اللغة، في العرف، في القرائن العقلية، في القرائن اللفظية، إننا نتكلم بالقرائن النفسية في هذا المجال وعندما نقف مع النص القرآني المعرّى من كل هذه العناصر، فمن الطبيعي أن يكون هناك مفهوم ثابت.

التطور العلمي وعملية الفهم

*** ذكرتم بأن المعيار في التفسير هو ما كان يفهمه الناس في عصر النبي ﷺ، ألا ترون أن هذا الكلام يقفل الباب على ما يسمى التفسير العلمي، ويقفل الباب على الاستفادة من الوسائل الجديدة في فهم النص؛ لأنه حتماً بعد استعمال هذه الوسائل سوف نحصل على فهم غير الفهم الذي كنا نحصل عليه قبلها؟**

- أثار السؤال نقطتين: **الأولى**: هي قضية الفهم العلمي، أو الطبي، والفلكي للقرآن. إن العلم والطب هما مضمون، والسؤال المطروح هنا كيف نفهم ونقتبس هذا المضمون من النص القرآني؟ المفروض أن القرآن يدل على ذلك المعنى. فعندما تفسّر القرآن تفسيراً علمياً، فلا بدّ أن يتسع اللفظ لذلك، لو فرضنا مثلاً قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧﴾ [الزلزلة/ 7]، فعندما اطلعنا على «علم الذرة»، رأينا أن كلمة الذرة في القرآن تتسع لمفهوم الذرة الفيزيائي، لأن «الذرة» ظاهرة في الذرة التي هي المادة الأصغر في حجمها؛ فلو فرضنا اتسع الفهم لذلك بحيث أخذنا الذرة بالمعنى اللغوي، ودخلنا إلى أعماقها، ودرسنا طبيعة الذرة باعتبار قوله تعالى: ﴿مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾ [هود/ 40، المؤمنون/ 27]، ودرسنا هذا المعنى في ضوء العنصرين السلبي والإيجابي المشكلين للذرة، وكيف يتحقق الانسجام بين السلب والإيجاب وهكذا... لأمكن الوصول إلى شيء مما نتكلم عنه.

اتساع المعنى واستيعاب الجديد:

*** ولكنّ العرب خلال سنوات لم يكن لديهم القدرة على فهم هذا المعنى؟**

- حتى نحن لا نقول: إن العرب كانوا يفهمون ذلك، لكن المهم هو أن نعلم أن اللفظ هل يتسع لهذا أو لا؟ يعني أنه عندما نقول: إن كلمة الذرة يراد بها أصغر حجم للمادة، فإن المفردة القرآنية تتسع لهذا المعنى، لكن هذا لا يعني

أبداً أن هذا اللفظ يتسع لكل علم الذرة. هذا الذي أريد أن أقوله؛ أي إدخال العلوم في داخل النص القرآني يحتاج إلى أن يتسع النص القرآني لكل مفردات العلوم، لكن هذا من أين نأتي به؟ ولكن في المقابل لا يكفي أنّ العرب لم يكونوا يفهمون ذلك؛ لأنه قد يكون بعض العرب لا يفهمون بعض الأمور الاعتقادية، ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ [الأنبياء/ 22]، فالمعنى العميق للملازمة بين تعدد الآلهة والفساد ربما لم يكن مفهوماً عند العرب، إذاً المهم هو الأساس الذي تحاول أن تُدخِل المفردات الطبية، والكيميائية، والفيزيائية على ضوئه، وهو أن يكون هناك دلالة في اللفظ تتسع لذلك.

إن القاعدة في ذلك كله هي أن يختزن اللفظ المعنى الذي يراد استنطاقه منه، بقطع النظر عن ثقافة الناس الذين كانوا يسمعون، فإذا كان اللفظ بحسب معناه اللغوي، وبحسب معناه العرفي يتسع لذلك، فلا مشكلة، فقوله تعالى: ﴿لَفَسَدَتَاۚ﴾ هم يفهمون الفساد في بعض موارده، ونحن نفهم الفساد في القوانين والأنظمة مما لم يكونوا يعرفونه، فإن كلمة الفساد تتسع لكل خلل يصيب النظام، سواء في الأمور التي نعرفها أم في الأمور التي لا نعرفها، فإذا كان اللفظ يتسع لهذه المفردات العلمية بحسب قواعد اللغة بالضوابط التي أخذناها، وبالعناصر التي ذكرناها فلا مانع.

النقطة **الثانية**: أن ما تفضلتم به من أنّ هذا يقفل الباب على الاستفادة من الوسائل الجديدة في فهم النص، فنحن نقول: إنه لا يسد باب التطور في نظرية فهم النص، اللهم إلا إذا كنا نقصد نظرية ناشئة من بيئة لغوية لها مصطلحات خاصة وأرضية معرفية وأطر فلسفية وخلفيات ثقافية غريبة عن البيئة اللغوية التي نزل بها القرآن، لذلك نحن لا نستطيع إخضاع النص لأيّ نظرية تفسيرية، بل لا بد لنا من دراسة هذه النظرية، وهذه هي مشكلة نصر حامد أبو زيد في مسألة التأويل.

حدود التأويل والنظريات الجديدة:

في الواقع، فإن التأويل نفسه لا مشكلة فيه، فهو حمل اللفظ على خلاف ظاهره، لكننا عندما نتحدث عن سلسلة مقولات من قبيل: إن الشيطان ليس

موجوداً حياً عاقلاً، بل هو عبارة عن نزعة الشر في الإنسان، والجن هو عبارة عن الأمور الخفية، والملائكة عبارة عن نماذج الخير، فهي تمثل الخير مثلاً... فلا بد لنا من دراسة طبيعة هذا التأويل الذي أوصلنا إلى مثل هذه النتائج، لأن التأويل في اللغة العربية لا يختلف عنه في اللغات الأخرى، فلا يمكن حمل اللفظ على غير ظاهره، إلا إذا كان هناك نوع علاقة بين اللفظ والمعنى، وأما أن تأتي إلى اللفظ لتؤوله وتحمله على معنى آخر لا علاقة للّفظ به، لتقول مثلاً، أن الشيطان كذا، فهذا خطأ. لذلك نحن نقول: إن النظريات الجديدة في فهم النص، قد تكون فيها نظريات خاضعة لبيئة معينة، وتخضع لمواضعات معينة، بينما لغتنا لا تخضع لها. نحن لا نقول: إن ما جاء به الكوفيون، أو البصريون، أو عبد القاهر الجرجاني، يمثل نظرية نهائية في فهم النص، لكن نقول علينا أن نكتشف خطأهم، يمكن أن نرفض نظرياتهم ونكتشف نظرية أخرى، نظرية تختلف عما تعلّمناه، بشرط أن تكون منسجمة مع المناخ اللغوي الذي تتحرك فيه اللغة.

تفسيرات تربك النص القرآني

*** تفسير القرآن الكريم بحسب القواعد اللغوية، سيكون كما تتفضلون، أما إذا تحدثنا عن نماذج معصومة في تفسير الآيات خلافاً لمعناها الظاهر، ماذا ترون حول هذا النمط من التأويل؟**

- أنا أقول لا يمكن أن يُفسر القرآن بما ليس ظاهراً فيه لغةً، أو عرفاً، أو ليس عليه قرينة في عالم التفهيم والتفاهم. وإلا يكون خطأ في فهم النص عموماً قرآناً وسنّة، ففي السنّة هناك الجمع بين «ثمن العذرة من السحت»، و«لا بأس ببيع العذرة» هذا الجمع «التورعي» أو «التبرعي» لا يُقبل؛ لأنه ليس هذا قرينة على ذلك. ومن جديد، فقد لاحظت في تفسيري: أن أكثر ما ينسب إلى أهل البيت(ع) هو من باب ذكر المصداق، أو من باب الإيحاء، مثلاً عندنا ما يقرب من عشرين رواية في تفسير آية ﴿قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد/ 43]، تقول: إن المراد بها هو أمير المؤمنين(ع) طبعاً، يقولون إنها من باب بيان المصداق، ولكن لا يمكن أن يكون المراد من اللفظ هو

الإمام(ع)؛ لأن السياق لا يتحمل أن يقول النبي ﷺ: أُشهد الله على صدقي، وأُشهد ابن عمي.

لعل الأئمة(ع) أرادوا أن ينبهوا أن علياً(ع) عنده علم الكتاب، لا أنه المراد من اللفظ. إذاً نقول إن معظم هذه الأحاديث إما غير صحيحة، وإما أنها من باب الجري، وبعضها لا بد من ردّ علمه إلى أهله؛ لأن الأخذ بها يربك النص القرآني في مستواه الفني الذي هو في أعلى درجات الفصاحة، ويشكل قمة الإعجاز البلاغي البياني. مثلاً، آية ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران/ 110]، تُفسّر في بعض الروايات بـ«كنتم خير أئمة أخرجت للناس»، وهذا خطأ؛ لأنه لا يصح «أخرجت»، لو كانت الآية «خير أئمة» بل لا بد أن نقول «أخرجوا»، والحاصل أنه لا بد من حمل اللفظ على معناه سواء أسميناه ظاهرياً أم باطنياً، شرط أن ينسجم مع قواعد البلاغة، وإلا فإن النص القرآني يخرج عن دائرة البلاغة.

التفسير الباطني بين الإمكان والاستحالة

*** لكن وجود فكرة البواطن القرآنية تنسجم مع فكرة أن مرادات الله لا تستوعبها الألفاظ..**

- إن فكرة عدم استيعاب اللفظ لمراد الله، غير مقبولة؛ لأن الله يقول: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف/ 2] ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء/ 195]؛ أي أن الله أراد أن يبين لنا ما يريده من خلال اللغة، بما تتحمله اللغة، وأما المعاني التي لا تتحملها اللغة، وأن لا مجال للتعبير عنها بها، وكون الله يريد تلك المعاني، فهذا أمر لا تبرير له. صحيح أن علم الله لا يتناهى، ولكن الله لم يكشف لنا كل هذا العلم في القرآن. ولذلك أنا أرى أنه لا معنى للتفسير الباطني، لأنه من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى إلا أن يكون تأويلاً، أو بياناً للمصداق، أو استيحاءً كما ورد عن الإمام الباقر(ع) في آية ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة/ 32]، حيث يرى(ع): «أن تأويلها الأعظم من نقلها من ضلال إلى هدى»، فالقتل بمعناه الظاهري هو القتل الجسدي، ولكن

الإمام(ع) كأنه يقول: إذا كان الله يمن علينا بهذا فالحياة المعنوية أهم وأولى. وكذلك آية: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ﴿٢٤﴾﴾ [عبس/ 24]، هناك رواية تقول «طعامه: علمه» والمقصود بقرينة السياق العام للآية من كلمة «الطعام» هو معناها المعروف، ولكن تفسيره بالعلم استيحاء، نعم ربما يكون المعنى أحياناً عميقاً وله عدة أعماق بحسب وعي المتلقي، مثل قضية التوحيد «لا إله إلا الله»، هذه الكلمة تدل على التوحيد، وقد يفهمه الإنسان بشكل ساذج، وقد يفهمه بمعناه العميق، بالتفصيلات التي يذكرها المتكلمون، فإذا كان المراد بالباطن هذا الأمر فنحن نوافق عليه أيضاً.

القبليات الفكرية وتفسير النص

*** إلى أي مدى يضطر المفسر إلى التوفيق بين قبلياته التي يؤمن بها بواسطة علم الكلام مثلاً، وبين ظاهر النص القرآني؟**

– نحن نعتقد بأن على المفسر أن يجعل القرآن إمامه، لا أن يكون هو إمام القرآن. علينا أن نأخذ عقيدتنا من القرآن، ولا نُخضِع القرآن لعقائدنا. فعندما يكون القرآن ظاهراً في شيء يوجد دليل عقلي قطعي على خلافه، فهنا لا نأخذ بهذا الظاهر كالآيات الظاهرة في الجبر والتجسيم، وغير ذلك. وكما نعتقد بالتوحيد، فإننا كذلك نعتقد بالنبوة، ولكن من أين نأخذ مفاهيمنا عن التوحيد والنبوة؟ لا بد أن نأخذها من القرآن. النبي عنده نقاط ضعف، أوليس عنده؟ هذا يجب أن يؤخذ من القرآن، فإذا ورد في القرآن ما ظاهره ذلك لا بد من الالتزام به، إذا لم يكن منافياً للعصمة؛ لأن الدليل العقلي القطعي دل على العصمة، ولم يدل على عدم وجود نقاط ضعف، وأنا أذكر هذا كمثال ولا أريد أن أثبت، أو أنفي.

إننا، وللأسف، نُخضِع القرآن لمفاهيمنا في كثير من الأحيان، وكذلك نخضعه لحديثٍ هنا وروايةٍ هناك. أنا عندي تحفُّظ حول البحث الأصولي القائل إن القرآن يمكن أن يخصص بخبر الواحد، لأن القرآن أطلق للناس جميعاً، فلا

بد أن يكون مخصص القرآن أطلق للناس جميعاً، وإلا فالقرآن موجود يدل على العموم وتأتي رواية تهمس في أذن رجل من البادية، أن المراد من القرآن هو كذا، من دون أن تُبيَّن وتُقال للناس، لا يمكن أن يكون هذا تخصيصاً.

*** والخبر المتواتر؟**

- الخبر المتواتر يجري فيه نفس الكلام، إلا إذا أطلق وخوطب به الناس جميعاً والمتواتر عادة كذلك.

حقيقة القارئ وحقيقة النص

*** عندما نتحدث عن فهم القرآن نتحدث عن قواعد رجالية وغير ذلك، وهذه القواعد، قد اختلف عليها الرجاليون، فالإنسان محدودٌ في أدواته المعرفية، وهو يتكل على هذه الأدوات، ويبدو أن التجرد منها صعب، فكيف أصل إلى درجة أطمئن فيها إلى أنني لا أفرض على القرآن ما أخذته من البيئة، أو الحالات النفسية، أو غير ذلك؟**

- عندنا جانبان: الجانب المضموني الفكري، فعندما نريد أن نفهم القرآن لا بد لنا من التجرد قدر المستطاع عن القناعات المسبقة، مثلاً: لو فرض أن قناعة تكوّنت لديّ تتصل بشخصية النبي، وهذه القناعة أخذتها من دراسة «الأسفار» (لصدر الدين الشيرازي)، أو من دراسة الفلسفة اليونانية المطعمة بتفكير بعض الفلاسفة المسلمين، ما جعلها مكوّناً أساسياً في بنائي الفكري، ولكن ظاهر القرآن يختلف عن هذه القناعة، فهل أخضع القرآن لهذه الفلسفة؟ وفي الواقع، فقد صار كل صاحب مذهب يحاول أن يطبق مذهبه على القرآن؛ أي يحاول أن يخضع القرآن لمذهبه.

إن المطلوب من الإنسان الذي يمتلك مفردات ثقافية معينة في فهم النص، أن يعترف بأن الحقيقة التي يقدمها هي حقيقة من وجهة نظره، فلا يمكن له أن يدعي الحقيقة المطلقة.

والجانب الثاني الذي أثاره السؤال هو: مسألة إمكان تحرر الإنسان من

ذاتياته؟ فهذا أمر يحتاج إلى جهاد؛ أي من الصعب جداً أن يتحرر من ذاته وذاتياته بالكامل، ومن الطبيعي أن يوجد النقص في ثقافة الناس عند محاولتهم فهم الأشياء، وعندها تدخل العناصر الذاتية، وهذا موجود في معظم المثقفين، حيث الخلط واضح بين الحقيقة الموضوعية والعناصر الذاتية؛ ولذا حتى الفقهاء في بعض الحالات ينطلقون في فهمهم للنصوص من بيئتهم، فبعض فقهائنا يقيس عصر النبي ﷺ بالعصر الذي يعيش فيه، حيث يتوقف هذا البعض، السيد الخوئي مثلاً، عند قول أحد الصحابة: «دخلت على السيدة الزهراء(ع) فرأيتها معصبة بعصبة صفراء، لا أدري أصفرة وجهها أكثر، أو صفرة العصابة» معلقاً: «إنه لا يعقل أن تكشف الزهراء(ع) وجهها أمام هذا الصحابي». ولكن ربما كان ذلك ممكناً في ذلك الزمان.

*** سماحة السيد، الانفتاح على اللغة يؤدي إلى الانفتاح على الثقافة، فإذا لم نأخذ بالاعتبار الجانب المضموني على مستوى القرآن الكريم، وبالدرجة الأولى القيم التي يطرحها، فالتغيير الذي يحصل على مستوى الضوابط والقواعد اللغوية والمفردات هل يؤدي إلى قلب المعنى تماماً نتيجة العرف؟ فهل يمكن القبول بهذا التغيير الذي هو عام وليس ذوقاً فردياً؟**

- إن قواعد فهم اللغة ليست مقدسة، وإنما هي أمر اجتهادي، فلو اكتشفنا الخطأ في ما اجتهدنا فيه، في طريقة فهم النص، بنحو كان اجتهادنا الجديد منسجماً مع اللغة؛ أي لا يُحمِّل اللغة غير ما تتحمل، ولا يؤوّل المعنى نتيجة حالات نفسية، أو حالات ثقافية مسبقة من دون أي أساس لتأويل المعنى وتغييره.. إذا كان الأمر كذلك، فما المانع من هذا الاجتهاد.

المعاملات خاضعة لحاجات البشر:

*** نذكر مثالاً لذلك لكي يتضح ما نرمي إليه: نحن نرجع إلى القرآن أو السنة لاستخراج بعض الأحكام الفقهية، وهناك أمور مسبقة موجودة حتماً مثل قضية الشركات، أو غير ذلك من المستجدات، فهل ينبغي أن نأخذ جميع الأمور المعاملاتية من النص، أو يمكن القبول بعقود لم تذكر في النص؟**

– هذا عنوان آخر، نحن نتبنى النظرية القائلة بأنه ليس عندنا تشريع تفصيلي في مجال المعاملات، وإنما تُرِكت المعاملات لحاجات البشر، فقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ﴾ [المائدة/ 1] أعطى حرية التعاقد، وليس المقصود من هذه الآية وجوب الوفاء بالعقود التي كانت موجودة سابقاً، بعنوان أنها إمضائية؛ كأن نخضع عقد التأمين، وندخله تحت عنوان الهبة المعوضة، أو غير ذلك، بل هو عقد مستقل، قد يلتقي مع عقد آخر في بعض خصوصياته، كما يقولون في الصلح، لكنه عقد مستقل، وإن كان يفيد البيع أحياناً، والإجارة أحياناً وهكذا.

في هذا السياق، درست «الشركة» في ضوء كتاب «الوسيط»، فرأيت أن لها شخصية معنوية، فهي ليست مجرد علاقة بين أشخاص، ولذا فأنا الشريك أستطيع أن أبيع للشركة أو أشتري منها وأدفع الثمن، لأنه عند تحقق الشركة لا يصدق على الشريك أنه يشتري مال نفسه، بل كما قلنا إن الشركة لها شخصية معنوية حقوقية مستقلة، تماماً كما لو كانت شخصاً حقيقياً.

أنا أدعي أن كل ما ورد في كتاب «الوسائل» (لمحمد بن الحسن الحر العاملي) وغير الوسائل من الأحاديث التي تتعرض للمعاملات، إنما تبين المعاملات العقلائية، وهنا نحن لسنا بحاجة إلى تشريع جديد؛ لأن المعاملات خاضعة لحاجات الناس، وعلى أي حال هذا يختلف عن موضوعنا، فنحن هنا نتحدث عن المفاهيم.

فهم المعصوم للقرآن

*** سوف أحاول طرح شيء، وهو أنه لا تجتمع عصمة السنة الصحيحة، وعصمة منتجي السنة مع القول بانحصار أدوات فهم القرآن بالضوابط اللغوية؛ أي لا يمكن أن أعتقد بعصمة الإمام(ع)، ثم إن الإمام يفهم الوحي في دائرة الضوابط اللغوية وحدها، ألا يمكن اعتبار أن الثقل الأكبر، أو السنة الصحيحة، أو أي تعبير آخر، يزيل انحصار وسيلة الفهم باللغة؟ وبعبارة أخرى ألا تنزل اللغة عن مقام السيادة في فهم القرآن؟**

– لا، هذا لا علاقة له بالموضوع؛ لأن العصمة معناها أن النبي لا يخطئ

في بيان ما أراده الله من الإنسان ولا نريد أن ندخل في النقاش حول أن العصمة في التبليغ أو في غير التبليغ، لأن محل كلامنا الآن في التبليغ ـ وإن كنا نقول بالعصمة مطلقاً ـ فالنبي ﷺ يعرف مرادات الله، ولكن ما يعرفه من مرادات الله، يكون مما بيّنه الله في القرآن، ولذا نلاحظ نصاً للإمام الباقر(ع) يقول لأصحابه: «إذا حدثتكم بشيء فاسألوني عن كتاب الله». وما ورد عن الصادق(ع): «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف». وحديث النبي ﷺ: «...قد كثرت عليّ الكذابة..» وغير ذلك. إذاً علم النبي ﷺ وعلم الأئمة(ع) بما جاء به القرآن هو من خلال القواعد اللغوية لفهم النص القرآني؛ ولذلك أرجعونا إلى القرآن لتوثيق السنة الواردة عنهم.

*** ومنعونا من الرجوع إلى القرآن وحده وأمروا بمؤازرة السنة للقرآن، والسؤال أن المعصوم(ع) عندما يفتح القرآن هل يفهمه كما يفهمه أي لغوي، أو يفهمه بشكل أوسع وأعمق؟**

– إن الفهم على قسمين: فتارةً يُفهم مدلول الألفاظ بما يفهم به المدلول من العناصر التي بيّناها كاللغة والعرف والقرينة ـ وهذا يشترك فيه الإمام وغيره ـ ، وتارة يفهم آفاق النص القرآني بشكل أوسع وأعمق مما يفهمه غيره، فهو يعرف عمق المضمون، فإن كلمة العدل مثلاً تدل على الاستقامة، ولكن إحاطة المعصوم(ع) بمفردات العدل ومصاديقه أكثر من سائر الناس.

*** ولكن من أين هذه الإحاطة الكبيرة، فإما منشأُها اللغة، أو شيء آخر فما هو؟**

– قد يتفاوت العلماء في الإحاطة بجزئيات اللفظ الذي يدل عليه الكلي، لكن المعصوم من خلال إحاطته التامة باللغة وقواعدها وإحاطته أيضاً بعمق المعاني، تجعله ينطلق مع النص في آفاقه الواسعة وأعماقه البعيدة؛ هذا جانب، والجانب الثاني هو الإلهام الذي يمثل مصدراً آخر لمعلومات النبي، فقد يوحى إليه شيء غير القرآن، فكثير من الأمور لم تُذكَر في القرآن وأُوكل بيانُها إلى النبي ﷺ كأعداد الركعات في الصلاة وغيرها من الأمور وهكذا الإمام، فإن منشأ

إحاطته هو تعليم النبي ﷺ له «**علمني رسول الله ﷺ ألف باب من العلم..**»، مضافاً إلى عمقه باللغة ووسائل التعبير أكثر من غيره.

الأئمة ومرجعية القرآن

*** لا نريد إلغاء مرجعية القرآن، ولكن هل يمكن القول: إن القرآن مرجع، والإمام مفسر، فهو يستطيع أن ينفتح على القرآن، ويكتشف ما لا يكتشفه اللغوي؟**

- تارة يكتشفه بمعنى أنه يتجاوز قواعد اللغة، وأخرى لا، فاللغة لها قواعد في مقام التفهيم والتفاهم، فنحن ربما نخطئ في فهم قواعد اللغة، والاستفادة منها، فهنا على المعصوم أن يعلّمنا ذلك، وهناك آيات قرآنية كقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [الجمعة/ 2]، أنا أعتبر أن الكتاب هو الخطوط العامة، والحكمة هي التطبيقات، أو قل حركة النظرية في عالم التطبيق، فلذلك عندما نرى أنهم أرجعونا إلى القرآن لنقارن بين السنة الواردة المنسوبة إليهم وبين القرآن، فهذا يدل على أنهم يرتضون فهمنا للقرآن.

*** إذا كان هناك اختلاف بين ما يعلمه المعصوم، وبين القاعدة اللغوية، فهنا لمن تكون السيادة؟**

- أنا أقول: ليس هناك اختلاف، ولو كان هناك اختلاف لعرّفونا أننا مخطئون في فهم اللغة، ولكنهم لم يفعلوا ذلك، فكيف أرجعونا إلى القرآن، لنحكم بأن هذا الحديث ليس صادراً عن الإمام(ع)، أو النبي ﷺ لأنه مخالف للقرآن.

العصمة ومعرفة الغيب

*** تؤمّن العصمة الجانب المعرفي؛ أي العصمة تضمن عدم الخطأ، ولكن هل تضمن العصمة معرفة الغيب؟**

- مفردة العصمة، تعني أن المعصوم لا يخطئ في قول، ولا فعل، ولا فكر؛ أما ما هو حجم علمه؟ فهذا أمر آخر. هناك من يقول: إن المعصوم لا يعلم الغيب، فالسيد المرتضى وجماعة من علمائنا يقولون: إن النبي والأئمة لا يعلمون إلا ما هم مكلفون بتبليغه من قضايا الدين والشريعة. أما العلوم الأخرى كالفيزياء والكيمياء، فذلك أمر قد لا يعلمون به.

لعنة القياس وعالم المقاصد

*** في ما يعود إلى دور القرآن في العمل الاجتهادي الفقهي، هل يمكن القول بوجود اختلال كبير في حجم تأثير القرآن في الفقه، بحيث تعطى السنة دوراً أكبر في اكتشاف الأحكام على حساب الكليات المقاصدية التي يمكن أن يغطيها القرآن؟**

- مشكلة الفقهاء بشكل عام، أنهم لا يملكون الثقافة القرآنية، ومن كان يملك هذه الثقافة، فإنه يملكها في دائرة ضيقة، هي دائرة بيئته الثقافية والاجتماعية، ولذلك لم يدخل القرآن في عالم الاجتهاد من الباب الواسع، بل اقتصروا على بعض آيات الأحكام التي كانت منذ أكثر من ألف سنة، ولم يحاولوا أن يتعمقوا في القرآن لاكتشاف الكثير من الأحكام التي قد تؤكدها المفاهيم والقواعد العامة، وخصوصاً في عالم المقاصد.

إن مشكلة عالم المقاصد في الفقه الاجتهادي، هي أنه أُغلق انطلاقاً من عدم حجية القياس والاستحسان والمصالح المرسلة. نحن لا نرى القياس، أو الاستحسان حجة لعدم ثبوت حجيته بالأدلة الشرعية، وكما روي «إن السنة إذا قيست محق الدين». ولكن هذا في الأمور التي لا تُدرَك؛ أي التحديدات سواء في ذلك أعداد الركعات أم غير ذلك من الأمور المرتبطة بعالم العبادات؛ وأما في الأمور التي تتصل بالحياة الاجتماعية والسياسية، فإننا نستطيع أن نطلع على الملاك الشرعي فيها إما بشكل فردي إذا كنا نملك ثقافة واسعة، وإما بشكل جماعي كما يدرس الناس المصالح والمفاسد في هذا المجال؛ أي أنه يمكن اكتشاف المفاسد والمصالح الكامنة وراء الأحكام، والتي ترتكز عليها هذه

الأحكام، ولكن المشكلة أن الفقهاء عمّموا مسألة عدم إدراك الملاك من الأحكام التوقيفية إلى كل المواقع العامة، وقالوا بعدم إمكان الوصول إلى الملاك، ولذلك يرى أحد العلماء أن الطريق الوحيد لإدراك الملاك هو الأوامر والنواهي، **أنا أعتقد أن لعنة القياس أصابت الفكر الاجتهادي الفقهي بحيث أبعدته عن بحث مسألة المقاصد التي يفترض أن تكون الأساس في الأحكام الشرعية.**

الحكمـــة أقوى من العلّة!

*** نُقِلَ عنكم في هذا المجال، أننا قد لا نستطيع أن نحكم على أساس العلة. فما هو دور العلة، أو الحكمة في عملية الاجتهاد؟**

- أنا كنت أتحدث عن أننا لا نستطيع أن ندرك العلة في بعض الأحكام، ولكن قد يمكننا إدراك الفائدة مثل الصلاة، أما المعاملات، والقضايا السياسية، فقد نستطيع إدراك عللها، ولا سيما أننا نستطيع أن نفهم من بعض الأحاديث الواردة عن الأئمة (عليهم السلام) ومن بعض الآيات القرآنية، التعليل بأمور وجدانية يمكن لنا إدراكها فيعللون بعض الأحكام بعلل، قد نراها واضحة.

وفي رأيي أن الحكمة أقوى من العلة، وذلك لأن العلة تظل محصورة في مورد التعليل، مثلاً: الخمر حرام لأنه مسكر، فكل ما كان فيه خاصية الإسكار، فهو محرم، أما ما لم يكن فيه الإسكار فليس حراماً. بينما الحكمة تعطي الحكم للموارد التي لا توجد فيها هذه الخصوصية، حفاظاً على الخط العام ومراعاة للمصلحة النوعية. العدة مثلاً، إذا قلنا: إن الأساس في العدة هو عدم اختلاط الأنساب، فإذا كان ذلك على نحو العلة، ففي كل مورد يمكن أن يحصل فيه اختلاط المياه تكون العدة لازمة، فإذا كانت المرأة عاقراً، أو كان زوجها غائباً عنها، فلا عدة لها، وأما إذا كان عدم الاختلاط حكمةً، فإن الشارع ولأهمية الحكمة أو غلبتها وتوافرها في معظم الأفراد يثبت الحكم في مواردها وفي غير مواردها، حفاظاً عليها أو حرصاً على الأعم الغالب من الأفراد، لذا يؤكد الشارع على العدة حتى في الحالات الأخيرة، فقال: لذا أنا أرى أن تأثير الحكمة في الحكم الشرعي أكثر من تأثير العلة.

*** ولكن الحكمة لا يمكن استيعابها؛ فتبقى جزءاً محتملاً من أسباب التشريع، وأما إذا علمنا، أن هذه الحكمة هي الفائدة الكاملة للتشريع، فسوف تكون علة تامة للحكم..**

- أنا أقول إن العقل الإنساني قادر على معرفة حكمة الكثير من الأحكام، فعندما يقال: «إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر»، فإن هذه الحكمة تبلغ من الأهمية إلى درجة تفرض نفسها حتى في الموارد الخالية منها.

الاستنباط الفقهي: إشكالات وإضاءات

المنهج الفقهي أم فقه الأولويات

تخلط بعض المصنفات الفقهية بين ما هو جزئي وكلي، ومتغير وثابت، وحاجيات وضروريات، فتتغلب فيها الجزئيات على الكليات، وتحل محلها، وهكذا تتغلب المتغيرات على الثوابت، فتغدو المتغيرات بمثابة الثوابت، وتتقدم الحاجيات على الضروريات، وربما النوافل على الفرائض.

هل يعود هذا الاتجاه في التفكير الفقهي إلى غياب الرؤية الشمولية للشريعة، وعدم وعي مقاصدها وأهدافها العامة؟ وما المرتكزات المنهجية اللازمة لبناء (فقه الأولويات)؟

- في دراستنا للكتب الفقهية منذ العهد الأول للتأليف نجد أنها اتخذت الأسلوب التقليدي في التركيز على المسائل الفرعية الجزئية التي يبتلى بها الناس، ولم تتخذ أسلوب التأكيد على القواعد العامة التي تحكم التشريع في مفرداته ـ إلاّ في بعض الحالات القليلة ـ وربما كان السبب في ذلك، أن الفقه الشيعي بالذات اتبع الأحاديث الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام التي كانت في غالبيتها أجوبة عن أسئلة السائلين الذين كانوا يسألون عن الجزئيات في الموضوعات التي يبتلون بها، وكان الفقهاء يتابعون هذه الموضوعات من دون التفات إلى طبيعتها الموضوعية من حيث كونها حالة طارئة متغيرة، أو حالة ثابتة متجذرة في الواقع، أو أنها ضرورة حياتية، أو حاجة شخصية، وذلك من دون أن يكلفوا أنفسهم الجمع بين هذه المتفرقات التي قد تندرج ـ مع التدقيق ـ في عنوان واحد أو

تخضع لمصلحة واحدة، علماً أن بعض الخصوصيات لا يمكن أن يكون لها أثر في التخصيص من خلال طبيعة المثال فيها أو مناسبة الحكم والموضوع التي هي نموذج من نماذج الظهور.

وعلى هذا الخط أيضاً، قد يرى الفقهاء أن إلحاق موضوع في حكمه بموضوع آخر من القياس الباطل المستند إلى الاحتمالات التجريدية التي لا علاقة لها بالواقع، مما لا يتحقق معه القطع بالملاك، أو على أساس أن إدراك الملاك لا يتيسر إلا من خلال الأمر الذي لم يرد إلاّ في واقعة ما، مما جعل مقاصد الشريعة وأهدافها العامة لا موضوع لها عندهم، لا سيما في ضوء الحديث القائل: «إن دين الله لا يصاب بالعقول».

على أن هذا الحديث وأمثاله لم يتعرض للفحص والدراسة لنعرف من خلالهما أن الدين المقصود هو الدين الذي يخضع للتعبد كالعبادات مما لا مجال لإدراك ملاكاته، لا الدين الذي ينطلق من إمضاء الطريقة العقلائية كالمعاملات والعلاقات ونحوها؛ مما يمكن للناس إدراك الأساس الذي ارتكز عليه التشريع في هذه المسائل، وقد لاحظنا في الأحاديث الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام في علل الشرائع ما يوحي بتحديد نوعية المصالح التي ارتكز عليها التشريع مما يمكن للناس أن يدركوه ومن ثم يقتنعوا بالقاعدة المؤسسة لذلك، وخصوصاً حين نبتعد عن الإدراكات الظنية التي لا تقوم على حجة.

وفي ضوء ذلك، ومع أهمية البحث في (فقه الأولويات)، إلا أن البحث الأهم يتعلق بتحديد المنهج الفقهي الذي يدخل الفقه في مستوى القاعدة، ويفتح المجال للموضوعات الجديدة في عالم التشريع الثانوي مما استحدثه الناس من موضوعات، وإهمال الموضوعات الميتة التي كانت تمثل حاجات الماضي ولم تعد تمثل حاجات المستقبل؛ مما يفرض على الحوزات العلمية أن تكتب الفقه الجديد، في تفريعاته وموضوعاته سواء في الدراسات العلمية أو الرسائل العملية والمتون الفقهية، في أسلوب ومضمون مواكب للواقع المعاش، بحيث يشعر المكلف بأنه يعيش عصره في الفقه الجديد، وأن الفقه يعالج له مشاكله على مستوى المنهج الإسلامي في الدائرة الإسلامية أو في خارج هذه الدائرة أي في المجتمعات الخاضعة لنظام غير إسلامي في المفاهيم والتشريعات.

الفهم الحرفي وروح الشريعة

*** إن استغراق عملية الاستنباط الفقهي في الجزئيات وإسرافها في توظيف بعض الأدوات الأصولية العقلية في استنطاق النص، أفضى بها إلى فهم حرفي للنص نأى بها أحياناً عن روح الدليل، فصاغت فتاوى لا تنسجم مع روح الشريعة، مثل كراهة تزويج بعض الأقوام وغير ذلك، كيف يتسنى لنا تحرير عملية الاستنباط من تلك الأدوات، وما موقع روح الشريعة ومقاصدها الكلية في الاستنباط؟**

- لعل مشكلة الاستنباط الفقهي تتمثل في المنهج العقلي الذي يستخدمه البعض في فهم النص، بما قد يبعده عن الفهم العرفي الذي يرتكز عليه وعي المضمون في اللغة العربية على أساس الظهور، فقد يقف هذا البعض عند المعنى اللغوي ليؤكد وروده في نطاق الاستعمال الحقيقي، بينما يكون وارداً على سبيل الاستعارة أو الكناية من خلال السياق أو بعض القرائن المحيطة بالنص، وهو ما يجعل المسألة تتجمد في الاستنطاق الحرفي لا العرفي، هذا بالإضافة إلى عدم مقارنة بعض الأحاديث في مضمونها الفكري مع القرآن، وعلاقتها به سلباً أو إيجاباً، للأخذ به أو لرفضه على أساس القاعدة الحديثية في رفض كل حديث لا يوافق كتاب الله أو يخالفه.

وبحسب آراء البعض فإن المنهج العقلي حصر مخالفة القرآن بمنطوقه فحسب، فإذا لم يصطدم منطوق الحديث بمنطوق القرآن فلا مشكلة؛ بل يصار ـ لديهم ـ إلى التخصيص. ولعل المثال المذكور في السؤال أحد أبرز الأمثلة في هذا المجال، فهذا البعض يعتبر أن الأحاديث الواردة في عدم تزويج الأكراد والزنج وأمثالهما لا تنافي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء/ 70]، لأنه ـ كما هو المنهج عندهم ـ لا يدل على شمول التكريم بكل ألوانه وأشكاله أو لكل الأشخاص فلا مانع من تقييده ببعض الأشخاص أو ببعض حالات التكريم؛ لأن الفهم الحرفي يفرض ذلك، أما الفهم العرفي فإنه يستفيد من هذه الفقرة من الآية فكرة أن الله يتحدث عن تكريم الإنسان من خلال إنسانيته

باعتبارها القيمة التي يملك فيها الإنسان الفضل على كثير من المخلوقات، ما يجعل من أي تشريع يهبط بقيمة الإنسان من حيث ذاته انطلاقاً من نسبه أو قوميته مخالفاً للآية الكريمة، وذلك باعتبار أن المخالفة للقرآن تمثل المخالفة لمفاهيمه، وفي ضوء ذلك فإنه يكون مخالفاً لروح الشريعة.

وإننا إذ نؤكد مراعاة روح الشريعة، فإننا لا نريد بها الروح التي يستوحيها الإنسان في تفكيره الذاتي غير المرتكز على ظهور أو نص، بل الروح التي يستوحيها من الكتاب والسنة كما في الفقرة المذكورة في هذه الآية، ولهذا رفضنا مثل هذه الفتاوى لمخالفتها للقرآن من جهة، إضافة إلى ضعف السند في رواياته من جهة أخرى.

إشكالية الإجماع والشهرة

*** اعتبرت طائفة واسعة من المسلمين الإجماع أحد أهم الأدلة الشرعية، فيما اعتبره آخرون كاشفاً عن السنة الشريفة، وعلى أية حال أضحى الخروج على إجماع الفقهاء في مسألة اجتهادية كأنه خروج على الشريعة، أو كأنه انشقاق على الأمة وتهديد لوحدتها، بل أمست مخالفة المشهور في فتوى معينة تثير استفهامات وتحفظات شتى على الفتوى وصاحبها. وفي هذا السياق تبلورت قواعد تمنح قول المشهور وعمله قيمة استثنائية، باعتباره جابراً ومعززاً للرواية سنداً ودلالة.**

ما أثر شيوع هذا المنحى في التفكير الفقهي في إعاقة نمو الفقه ووفائه بما يستجب لمستجدات الواقع؟

- ثمة اتجاهان في حجية الإجماع: الأول: حجيته في ذاته، وعلى هذا الاتجاه فنحن أمام مشكلة كبيرة وهي أن مخالفة الاجماع مخالفة للشريعة الثابتة، لأنه من الأدلة القاطعة على الحكم الشرعي لكن ممّا يهوّن أن هذا الاتجاه ليس صحيحاً في نفسه. الاتجاه الثاني: حجيته باعتبار أنه كاشف عن السنة الشريفة، فإنهم يملكون كفقهاء حق المناقشة في مصداقية الكشف، بلحاظ بعض

الاحتمالات العملية والوجدانية التي تمنع من ذلك؛ كاحتمال المدركية ونحوه، أو حق طرح التساؤل الكبير عن السر في سكوت المجمعين من أصحاب النبي ﷺ أو الأئمة عليهم السلام عن الحديث عن مصدر ذلك من قول قالوه أو فعل أو تقرير قرروه، في الوقت الذي نراهم فيه ينقلون الأشياء البسيطة عن الأئمة(ع)، فيتناولون حتى طريقة الإمام في طعامه وشرابه وحديثه ونحو ذلك، وهكذا يمكن الخروج عن الإجماع إذا كانت هناك نقطة ضعف في الكشف عن الحكم الشرعي، وعندها لا تكون مخالفة الحكم مخالفة للسنة الشريفة.

أما الشهرة في الفتوى فلا دليل على حجيتها، ولا يجوز الاستناد إليها في إثبات الحكم الشرعي على ما هو المشهور بين العلماء المتأخرين، ولذلك فإن مخالفتها ليست مخالفة للسنّة.

وفي ضوء ذلك فإن قول المجمعين حين يتأكد ضعفه في الكشف عن الحكم الشرعي، كما قول المشهور في الفتوى، لا يمثل قيمة استثنائية، ولكن الفقهاء المتأخرين خضعوا لنوع من القداسة للمشهور وللمجمعين بالدرجة التي قد يرون من الناحية العلمية مخالفتهم ابتعاداً عن خط الاستقامة في الاجتهاد، وعن الورع والاحتياط في الفتوى، حتى إنهم إذا لم يجدوا مجالاً لإصدار الفتوى بسبب هذه الاعتبارات، جعلوا المسألة في نطاق الاحتياط.

إننا في الوقت الذي نؤكد فيه احترامنا لأقوال العلماء المتقدمين، نرى أنهم كانوا يختلفون فيما بينهم مما يوحي بأنهم لا يرون قداسة لبعضهم، بل قد نلاحظ هجوم بعضهم على البعض الآخر بطريقة قاسية، وفي المقابل يمكن تفسير إجماعهم بكونهم خاضعين لمدرسة واحدة في فهم هذه الآية أو توثيق هذا الحديث؛ لأن تطور البحث، آنذاك لم يكن قد انفتح على فهم جديد أو احتمال جديد، مما يعني بأن رأي المجموع هو رأي المدرسة الواحدة لا رأي التنوع الاجتهادي، ومن هنا، فإن الدليل إذا قام على خلاف ما ذهبوا إليه من الرأي فلا بد من الأخذ به والفتوى على أساسه، مع التأكيد على ضرورة بذل كل الجهد في دراسة رأي المشهور ونقده بالطريقة العلمية الموضوعية.

إن حركة الاجتهاد في تأكيدها على البحث عن المعذرية في اكتشاف الحكم الشرعي من دليله، تفرض الوقوف مع الدليل الحجة، فهو الأساس في

الاستنباط، أما تسجيل الاحتياط مراعاة للإجماع الذي لا دليلية فيه، أو الشهرة التي لا حجية فيها، فهو أمر يربك الواقع الإسلامي ويؤدي إلى خلق ذهنية تحريمية لا أساس لها من الدليل، بحيث تتحول الاحتياطات الفتوائية التاريخية إلى أحكام ثابتة في الذهنية العامة لدى المتشرعة، حتى إذا اجتهد مجتهد على خلافها هاجمه هؤلاء متهمين هذا المجتهد بأنه يخالف مسلمات الشريعة.

وإذا كان الأمر يدور مدار العلم، فإن علينا أن نتحرك على أساس المقولة المعروفة: (كم ترك الأول للآخر) أو كما يقول البعض: (هم رجال ونحن رجال)، وقد يؤدي هذا المسار الاحتياطي الذي يسلكه فريق من علماء الشيعة إلى تعطيل الاجتهاد إلى اتباع علماء أهل السنة الذين جمدوا على أقوال أئمة المذاهب عندهم، وأغلقوا باب الاجتهاد بذريعة أنهم لا يستطيعون فهم الأحكام بالدرجة التي فهموها، الأمر الذي يفرض الوقوف عندهم... لكننا نؤكد أن الدليل هو الأساس والحجة التي تفرض نفسها على الخط الاجتهادي في الماضي والحاضر والمستقبل، وهذا هو الذي يمنح الاجتهاد حيويته وتجدده وامتداده.

وقفة مع «فقه الحيل الشرعية»

*** نشأ اتجاه في الفقه يتمثل في (فقه الحيل الشرعية) إثر مجموعة عوامل سياسية واقتصادية وأخلاقية واجتماعية في التاريخ الإسلامي، فولدت الحيل الشرعية كأحكام ترخيصية تهدف لنفي العسر والحرج الذي يكابده المكلف لو تمسك بأحكام الشريعة في تلك الظروف.**

وهل نحن بحاجة إلى الحيل الشرعية، بعد أن نص القرآن الكريم على أن الشريعة الإسلامية تقوم على اليسر والتخفيف والعفو والرحمة، وان هدف هذه الشريعة هو تحرير الإنسان من إصر وأغلال الشرائع الماضية كشريعة بني إسرائيل؟ وهل يتطابق هذا اللون من التفكير الفقهي عن روح الشريعة ومقاصدها الكلية؟

ما أبرز أسباب ظهور مثل هذه الأحكام؟

- ربما كانت مسألة الحيل الشرعية... ناشئة من التركيز على الجانب الشكلي

في علاقة الأحكام الشرعية بموضوعاتها، لا على الجانب الواقعي الذي ينطلق من مقاصد الشريعة وملاكاتها الحقيقية، وبناء على هذا الاتجاه الشكلي، فإن الربا إذا كان يتمثل في البيع بزيادة أو في القرض بزيادة، فيمكن أن توضع الزيادة تحت عنوان الهبة، أو يضم البيع إلى القرض حتى لو كان المبيع حقيراً على طريقة البيع المحاباتي، وقد يستشهدون على ذلك بأن العلاقة الزوجية إذا أنشئت بعنوان هبة المرأة لنفسها في العقد الدائم، أو إيجارها لنفسها في عقد المتعة لم تكن شرعية، بينما إذا أنشئت بعنوان الزوجية كانت شرعية، مع أن النتيجة واحدة، وقد وردت عن الإمام الباقر وولده الإمام الصادق عليهما السلام عدة أحاديث في مسألة الربا على طريقة الحيلة الشرعية، فقد جاء في رواية عبد الرحمن بن الحجاج عن الإمام الصادق(ع): (في حديث قال: فقلت له: أشتري ألف درهم وديناراً بألفي درهم؟ فقال: لا بأس بذلك، إن أبي كان أجرأ على أهل المدينة مني، فكان يقول هذا، فيقولون: إنه الفرار، لو جاء رجل بدينار لم يعط ألف درهم، ولو جاء بألف درهم لم يعط ألف دينار، وكان يقول لهم: نعم الشيء الفرار من الحرام إلى الحلال). وفي روايته الأخرى عنه قال: (كان محمد ابن المنكدر يقول لأبي عليه السلام: يا أبا جعفر رحمك الله، والله إنا لنعلم أنك لو أخذت ديناراً والصرف بثمانية عشر، قدرت في المدينة على أن تجد من يعطيك عشرين ما وجدته وما هذا إلاّ فرار، فكان أبي يقول: صدقت والله، ولكنه فرار من باطل إلى حق).

وهكذا نلاحظ أن المسألة كانت محل اعتراض الناس، حتى من أصحاب الأئمة، الأمر الذي جعل مسألة التحليل بحاجة إلى جرأة في الموقف وفي الفتوى حتى ان الإمام الصادق عليه السلام كان حذراً بالسير في هذا الاتجاه، وقد درج الفقهاء على السير في خط الحيل الشرعية على مستوى القاعدة فأجروها في أكثر من مورد على أساس اعتبار الجانب الشكلي أساساً للمعاملة آخذين بالحسبان وحدة المعنى على الرغم من العنوان الذي يختلف بين مورد وآخر، ولكن قد يرد على هذا الاستنباط أن التعبد لا موقع له في العقود لأنها تابعة للقصود، حيث من الصعب أن يكون القصد متحققاً في مثل هذه الموارد للعنوان الجديد الذي هو موضوع للحلية.

ولذلك فلا بد من الاقتصار على الموارد التي يمكن أن يتحقق القصد الجدي فيها، وذلك تحت العنوان الذي تفرضه الحاجة الماسة، بحيث يقصد الإنسان شراء الدينار بألف درهم عندما تكون الحاجة ماسة إلى الدينار بلحاظ بعض الأوضاع الاضطرارية التي يشتري فيها الإنسان الشيء بأي ثمن حتى بأضعاف قيمته، وربما يؤيد ذلك كلمة الفرار التي لا تفرض على الإنسان إلاّ في حال الضرورة التي تدفعه إلى الدخول في ما لا يدخل فيه في حالات الاختيار، وهو أمر عقلائي يسير عليه العقلاء في أمورهم... وفي ضوء ذلك فلا بد من رفض الحيل الشرعية القائمة على المعاملات الشكلية التي لا تعبر عن القصد الجدي للعنوان، والقصد هو ما يتحرك الإنسان نحوه بشكل طبيعي في نطاق الحالة المحيطة به. وبذلك فإن الحيل الشرعية تبقى مقبولة في نطاق الموارد التي يمكن أن تحقق القصد الجدي إلى العنوان البديل الذي يتضمن خصائصه الذاتية التي تختلف طبيعياً عن الخصائص الأخرى في المورد الآخر...

أما أدلة اليسر والتخفيف والعفو والرحمة فإنها لا تمثل قاعدة فقهية ترفع الحكم الشرعي إلاّ في موارد انطباق عنوان الحرج على الحالة، فترتفع بقاعدة نفي العسر والحرج... وقد لا يبتعد هذا اللون من التفكير الفقهي عن روح الشريعة ومقاصدها الكلية باعتبار أن الشريعة قد انطلقت من أجل حماية حياة الإنسان ورعايتها التي قد تلتقي في حركيتها في بعض الحالات ببعض الاستثناءات في الترخيص لما كان حراماً، أو تحريم ما كان حلالاً على قاعدة: (ما من عام إلاّ وقد خص).

وخلاصة الفكرة أن المعاملات والإيقاعات تتقوم بالقصد الجدي، وليست هي عناوين خاضعة للتعبد بعيداً عن الإرادة الحقيقية للاعتبار، كما أنها ليست مجرد حالات شكلية تفتقد المضمون، مما يفرض التأمل بما ورد في الروايات من هذا القبيل، وحملها على الموقع الاضطراري الذي لا ينافي الجدية، وعلى ضوء ذلك فإننا نتحفظ في شرعية الحيل الشرعية التي يقصد فيها المكلف شيئاً، وينشئ بالمعاملة شيئاً آخر؛ لأن قضية الوفاء بالعقد تفرض وجود التزام عقدي جدي خاضع للحاجة الإنسانية بحيث ينطلق منها في التزاماته مع الآخر.

فقه الطاعة ومواجهة الحاكم

*** يحفل الموروث بالتشديد على فقه الطاعة، الذي يسري في مختلف الحقول، ويعبر تراث (الأحكام السلطانية) عن صورة متعسفة لشرعنة طاعة الطغاة وخلفاء الجور، وبموازاة ذلك يضمحل فقه الحقوق والحريات العامة والخاصة إلاّ في مساحات هامشية ضيقة. بينما يمنح القرآن قضية الحقوق والحريات اهتماماً متميزاً، ويؤكد عليها في سياق حديثه عن دعوات الأنبياء ﷺ وتجارب الأمم الماضية، فضلاً عن بيانه لذلك في التشريعات والأحكام.**

هل تسربت نزعة الاستبداد من القصور السلطانية إلى منظور فقهاء السلطان، ثم تغلغلت بالتدريج في منظور الفقه، أم أن هناك أسباباً أخرى للتشديد على فقه الطاعة وإهمال قضية الحقوق والحريات؟ وما الأدوات والشروط المطلوبة لتنمية مسائل الحقوق والحريات وتوجيه العقل الفقهي في هذا المسار؟

- لعل الأساس في (فقه الطاعة) هو هذا الاستغراق الذاتي في موقع ولي الأمر، بحيث إنه يأخذ موقع الله في هذا الاتجاه، فكما أن الله يحب أن يُطاع من خلال ذاته التي لا يملك العبد الانحراف عما تريده منه، فكذلك الولي الذي يعمل لفرض الطاعة المطلقة له، وليكون الراد عليه راداً على الله، وذلك من دون ملاحظة لصوابية أمره ونهيه بحسب الموازين الشرعية الاجتهادية، وقد لا يكون هناك تحفظ من حيث المبدأ إذا كانت الطاعة على قاعدة اتباع الشريعة الإلهية التي تفرض على الإنسان الطاعة المطلقة كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب/ 36]، وقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء/ 65].

ولكن هناك نقطة قد يغفل عنها الباحثون في هذا المجال، وهي أن طاعة ولي الأمر خاضعة للخط الشرعي الذي أراد الله للولي أن يلتزم به في أوامره

ونواهيه وحركة حكمه، ما يعني أن طاعته لا علاقة لها بالموقع الذاتي، بل بالشريعة، حتى إنه في القضايا الموكولة إليه في منطقة الفراغ ـ على القول بها ـ أو في التطبيقات العملية لا بد أن يستهدي الخط الإسلامي العام، ويرجع إلى أهل الخبرة في تحديد الموضوعات ويبتعد ـ في شخصيته الأخلاقية ـ عن أي شيء يتصل بالذات؛ ولذلك فإن اعتبار طاعته طاعة لله ينطلق من التزامه بخط الله؛ بحيث لا تكون المسألة مسألته بل مسألة الخط، فإذا انحرف عنه أو أخطأ في اجتهاده النظري أو التطبيقي، فلا طاعة له؛ لأن لا طاعة للخطأ، بل للصواب المنفتح على أمر الله ونهيه.

وعلى أساس هذه النظرة، لا بد لولي الأمر أن يدرس الساحة التي يملك الحكم فيها، ليعرف بعمق ودقة حقوق الناس وحقوق الله وحقوق الحكم؛ ليقف عندها باعتبار أنها حدود الله. وإذا كان الإسلام يمنح الإنسان الحق في الاعتراض على الحاكم ونقده وتخطئته في أحكامه أو في تطبيقاته، فعلى الحاكم أن ينسجم مع ذلك، لا سيما مع وجود الفارق بين حكم المعصوم الذي لا يخطئ في حكم ولا في تطبيق فلا رقابة لأحد عليه، وحكم غيره ممن يجوز عليه الخطأ؛ ليكون الناس رقباء عليه ليتابعوه في كل مفرداته، الأمر الذي يتيح لأهل الخبرة أن يسجلوا عليه خطأ هنا وخطأ هناك، أو يشيروا عليه في قضية هنا وقضية هناك.

وفي الواقع، فإن هذه الفكرة محورية في الرؤية الإسلامية، فقد ورد في الحديث أن رسول الله ﷺ قال في مرضه الذي توفي فيه: «**أيها الناس لا تعلقوا عليّ بواحدة، ما أحللت إلاّ ما أحل الله، وما حرمت إلاّ ما حرم الله**». وما ورد في نهج البلاغة عن الإمام علي أمير المؤمنين(ع) مخاطباً الناس: «**فلا تكلموني بما تكلم به الجبابرة، ولا تتحفظوا مني بما يتحفظ به عند أهل البادرة، ولا تخالطوني بالمصانعة، ولا تظنوا بي استثقالاً في حق قيل لي، ولا التماس إعظام لنفسي؛ فإنه من استثقل الحق أن يقال له، أو العدل أن يعرض عليه كان العمل بهما أثقل عليه، فلا تكفوا عن مقالة بحق، أو مشورة بعدل**» .فإننا نلاحظ في هذين النصّين الصادرين عن معصومين نبي ووصي أن من حق الناس أن تراقب عمل الحاكم في حكمه؛ لتتعرف طبيعة القاعدة التي انطلق منها في الحكم،

وفحص سلامته من الباطل والجور، وانفتاحه على الحق والعدل، فإذا كان المعصوم يدعو الناس إلى ذلك، فكيف لا يتقبل غيره ذلك؟! وخلاصة الفكرة أننا لا بد أن ندرس في الشريعة الإسلامية حقوق الناس في الحريات العامة ونحوها؛ مما يجب على ولي الأمر أن يقف عندها، فإذا انحرف عنها كان من حق الناس أن يقولوا له كلمة الحق ليستقيم، وإلا فإن عليهم أن يعزلوه إذا امتد في الجور وابتعد عن خط الحق.

وعلى هذا فإن حق الطاعة يتحرك من موقع الالتزام الإسلامي العام بطاعة الله فيما قامت الحجة به على الناس، وبطاعة ولي الأمر في خط طاعة الله الذي يفرض عليه أن يوفر للناس حقوقهم العامة والخاصة؛ لأن الحاكمية لا تعني السيادة، بل تعني الإدارة، ولعل المشكلة في التخلف الفكري الذي جعل النظرة إلى ولي الأمر تتصل بالطاعة المطلقة العمياء، التي لا يسمح معها بأي نقد له مما يخطئ فيه أو ينحرف به عن الحق، وذلك بما يتجاوز النظرة الإسلامية إلى النبي ﷺ، حتى أن مقولة الراد عليه كالراد على الله، قد جرى استخدامها في مواجهة أي رد حتى لو كان منطلقاً من حجة، حيث تم تجاهل حقيقة أن الطاعة إنما تكون لحكمه في حال ارتكز على الحجة التي لا نقاش فيها من الناحية الفقهية أو العملية. وللأسف فإن الذهنية الإسلامية لدى البعض تحولت في النظرة إلى ولي الأمر إلى ما يشبه عبادة الشخصية بحيث جرى منح العصمة لمن لا عصمة له عملاً، وهو ما أدى إلى انطلاق الاستبداد باسم الشريعة من دون رقابة عامة أو خاصة، وبذلك يتحرك القمع من خلال أكثر من عنوان ثانوي لم يدقق في مصداقيته الواقعية.

مرجعية الكتاب والاستدلال الفقهي

*** تذهب بعض الفتاوى التي تقنن المعاشرة الزوجية إلى ما يفهم منه التفريط في حق الزوجة، كالقول بأن حكم أربعة الأشهر بالنسبة إلى وطء الزوجة يختص بحالة وجود الرجل بحوار المرأة. أما لو كان الزوج مسافراً وغائباً عن زوجته فلا يجب عليه شيء مهما طالت غيبته، بمعنى أنه لو تزوج**

ودخل بزوجته ثم سافر ولبث عشرين عاماً وتزوج بامرأة أخرى في غيابه، واقتصر فقط على تدبير نفقة زوجته الأولى في موطنها، فليس لها أي حق في ذلك ما دام غائباً عنها، هل تنسجم هذه الفتاوى مع ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ﴾ [البقرة/ 228]، و﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ﴾ [النساء/ 19].

وهل هذه الفتاوى تتجاوز مرجعية القرآن الكريم في الاستدلال الفقهي؟

وما الضمانات الضرورية لوصل عملية الاستنباط بالقرآن وهيمنته على التفكير الفقهي كما ينبغي أن يكون مهيمناً على سائر مناشط التفكير الإسلامي؟

- إننا نتصور بأنه لا بد من إعادة النظر في هذه الفتاوى بالوسائل الاجتهادية التي تخرج عن الخط التقليدي في استنطاق النصوص، ونحن نلتقي بأكثر من نص يجعل الزواج وسيلة من وسائل تحصين الرجل والمرأة وإعفافهما بما يحقق لها إشباع الغريزة الجنسية، وربما نجد في بعضها أن شهوة المرأة أكثر من شهوة الرجل، الأمر الذي يوحي بأن الزواج هو الوسيلة العملية للعفة، فكيف يلتقي هذا الأمر مع انتظار المرأة في تلبية حقها الجنسي إلى أربعة أشهر، وخصوصاً مع تأكيد الفقهاء كفاية مسمى الجماع في تنفيذ الحق من دون أن تلبي المرأة حاجتها؛ علماً أن هذا المسمى يتحقق بمستوى مقدار الثانية في الزمن.

وفي هذا السياق أيضاً تأتي فتوى البعض لتقر ليس فقط هذا الأمر، بل تنفي الحق الجنسي للمرأة في ما لو غاب الزوج في سفر طويل قد يمتد إلى آخر عمره، فما دام ينفق عليها لا حق لها في التحرر منه، وذلك وفق رأي المشهور بين الفقهاء، ووفقاً لهذا الرأي يجب على المرأة الصبر حتى إذا دخل بها مرة واحدة، ثم صار عنيناً، أو دخل بغيرها، ولم يستطع الدخول بها، أو غاب عنها غيبة منقطعة، وكان وليها ينفق عليها، وهكذا...

إننا نرفض هذه الآراء وندعو إلى دراستها في ضوء الغاية الأخلاقية من الزواج ومن خلال استيحاء دلالات هذا العنوان الذي يحدده قوله تعالى: ﴿فَتَذَرُوهَا كَٱلْمُعَلَّقَةِۚ﴾ [النساء/ 129]، فإن هذا العنوان لا يختص بما يجب على الإنسان التعامل مع زوجته، في حال تعدد الزوجات، بل هو عنوان مستقل يرفضه

الشارع في كل مورد ينطبق عليه، وهكذا تتنافى هذه الأحكام مع قاعدة نفي الحرج، فإن من أعظم الحرج أن تعيش المرأة مع الرجل الزوج في حياة متداخلة بحيث تنام في فراشه ويلامس جسدها جسده وتعيش حركة غريزتها من دون أن يكون لها حق على الزوج في إشباعها، أو من دون أن يكون لها الحق في الانفصال في حال عجزه عن مواقعتها أو غيابه عنها. هل هناك حرج أعظم من ذلك؟ وكيف يمكن أن ترفع قاعدة الحرج وجوب الوضوء عند خوف البرد أو نحوه، ولا ترفع هذه القاعدة مثل هذا الحكم.

وإذا كان بعض الفقهاء يرى أن الحرج لم ينشأ من الحكم، إنما من خلال الواقع، إلا أن المسألة ليست كذلك؛ لأن الحكم بشرعية امتناع الزوج مع حاجة الزوجة إلى الإشباع هو الأساس في الحرج. ونحن نعلم أن هذه القاعدة واردة في مقام بيان الطابع العام للشريعة الذي لا يشذ عنه حكم ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة/ 185]. كذلك، فإن قوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [النساء/ 19]. يشير إلى أن المراد بالمعروف ـ على الظاهر ـ هو المعروف العرفي عند الناس، لا المعروف في دائرة التشريع، وهو ما يمنع القول بأن هذه الأحكام الشرعية هي التي تحدد المعروف في العلاقة، بل إن هذه الآية ـ بمعناها العرفي ـ حاكمة على تلك الأحكام، أو معارضة لها بفعل معارضة هذه الأحكام للمفهوم العام للشريعة لتكون بالتالي مخالفة للقرآن من حيث الخط العام.

وهكذا نقف أمام قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة/ 228]، فإن الظاهر أنها واردة في مقام تحديد الحق لا في مقام بيان أصل الحق، أما درجة الرجال فقد تتحدد بالطلاق، ولا تتصل بالحق الجنسي، فالحق الجنسي هو العنصر الحيوي في الحياة الزوجية، والحياة الزوجية ـ في معناها العام ـ تقوم عليه وتتقوم به في النظرة العميقة، بل إن الغالبية من الناس نساء ورجالاً تنطلق منه في الرغبة في الزواج، وفي ضوء ذلك استقر بنا الرأي أن على الرجل الاستجابة للمرأة عند طلبها الحق الجنسي منه لحاجتها إليه، كما أن على المرأة الاستجابة له في ذلك، وبخاصة إذا خافت على نفسها من الوقوع في الحرام. والله العالم.

وخلاصة الفكرة: إن الناظر إلى الفتاوى المشهورة يخرج بنتيجة حاسمة، وهي أنه ليس للمرأة أي حق في الجنس من قريب أو من بعيد، بل إن ما يثبت لها من الحق، لا يسمى جنساً؛ لأن الفقهاء يكتفون بإدخال عضو الرجل وإخراجه في لحظة لصدق الجماع عليه، فهل هذا هو ما يحقق الإحصان للمرأة؟! وقد ورد في بعض الأحاديث «**من جمع من النساء ما لا ينكح، فزنت إحداهن فالإثم عليه**». إننا ندعو إلى التدقيق في الأدلة والخروج عن النمط التقليدي في فهم النص بالاتجاه إلى الفهم العرفي الأوسع من التدقيقات الحرفية حتى نستطيع التوفيق بين الغاية والوسيلة.

وهناك نقطة حيوية أثارها السؤال، وهي تتصل بمرجعية القرآن، وفي هذا المجال فإننا نرى أن الأحاديث الواردة في عرض الروايات على الكتاب تؤكد أن القرآن هو الذي يمثل المفاهيم الأصيلة وأن السنة لا تخالف القرآن، وهذا هو ما أكده حديث النبي ﷺ في رفض ما يخالف القرآن، الأمر الذي يفرض علينا الرجوع إلى القرآن أولاً بحسب ظواهره، ثم نرجع إلى الحديث لندرس مدى موافقته أو مخالفته له، مع ضرورة الدراسة الدقيقة لمفهوم مخالفة القرآن، فلا يتجمد البحث أمام الدلالة المطابقية للقرآن والحديث، بل يشمل الدلالة المفهومية أو الالتزامية من خلال السياق والقرائن المحيطة بالكلام، إننا ندعو إلى دراسة للحديث تكون موثقة وتتجاوز الخط التقليدي في القواعد الأصولية في فهم النص وتوثيقه.

توفر الحجة وعقلية الاحتياط

*** اتسعت ظاهرة لجوء الفقيه للاحتياط في الفتوى في العصور المتأخرة، ومن المعلوم أن لهذه الظاهرة جملة أسباب يعود بعضها لالتباس مفهوم الدليل، وتردد الفقيه في اقتناص معنى محدد منه، فيما يعود بعضها الآخر لورع واحتياط الفقيه وتقواه وخشيته من الله تعالى، فلا يفتي بما لا يعلم.**

لكن ازدياد الفتاوى بالاحتياط يقضي إلى مضاعفة وظيفة المكلف، ومن ثم التشديد عليه في المواطن التي خففت عنه الشريعة، ففي السفر تقصر

الشريعة صلاته الرباعية، وهكذا تنفي عنه التكليف بصيام رمضان إلى أجل، لكن مقتضى الاحتياط لدى الفقهاء في السفر الجمع بين القصر والتمام في الصلاة، والصيام في شهر رمضان ثم القضاء. وهذا ما لا يتواءم مع روح الشريعة المبنية على اليسر ونفي العسر والحرج، مما يعني أن إيقاع المكلف في العسر والضيق ينافي ما تهدف إليه الشريعة من التخفيف والرحمة بالمكلف.

ما أثر هذه النـزعة في التفكير الفقهي في انكماش الفقه وعجزه عن استيعاب استفهامات الحياة البالغة التعقيد والتنوع؟

وكيف يتسنى للفقيه التحرر من هذه النـزعة من دون التضحية بورعه وتقواه في عملية الاستنباط؟

- إن ظاهرة الاحتياطات الكثيرة في الفقه وبخاصة في العصور المتأخرة قد تكون ناشئة ـ في العمق ـ من عدم إحساس الفقيه بالمسؤولية عن المكلفين في حركته الاجتهادية، واستغراقه في مسؤوليته عن نفسه حتى في الموارد الذي يملك فيها الحجة، فيتعامل مع الفتاوى التي يصدرها للمكلفين كما يتعامل مع احتياطاته الذاتية، في الوقت الذي قد يكون الاحتياط في هذا المورد موقعاً للمكلف في العسر والحرج الذي قد يؤدي به إلى صعوبة امتثال التكليف، ما يؤدي إلى تعقيده من الشرع بالذات، وقد امتدت هذه الظاهرة لدى الفقهاء إلى المستوى الذي جعلهم يسجلون فيه الاحتياط لمجرد مخالفة بعض العلماء لرأي وصلوا إليه، حتى لو لم يكن من المشهور، أما الشهرة الفتوائية فإنها قد تمثل في نظرهم الأساس للاحتياطات الفتوائية، وكذلك شبهة الإجماع أو دعوى الإجماع أو الإجماع مع احتمال المدرك، والسؤال المطروح في هذا الإطار، لماذا هذا الاحتياط رغم قيام الحجة لديهم على الفتوى الترخيصية أو على تحديد الحكم بالقصر أو الإتمام أو ما إلى ذلك.

إن الاحتياطات قد أدخلت الكثير من الأحكام غير التحريمية في ذهنية المكلفين إلى أحكام تحريمية باعتبار أنها كذلك من حيث النتيجة، الأمر الذي أعطى للإسلام صورة أخرى ـ بحسب النظرة العامة ـ تحمل ملامح سلبية مما

ساهم في الابتعاد عن الإسلام.

إن إصدار الفتاوى الحاسمة التي قامت عليها الحجة يحقق نتيجتين: عملية من حيث ارتباطها بعمل المكلف وتسهيل أموره وإبعاده عن العسر والحرج، وفكرية وهي تقديم الصورة الصحيحة للإسلام من خلال أحكامه الأصيلة.

وفي ضوء ذلك، فإن على الفقيه أن يملك شجاعة النطق بالحق فيما ثبت له من الحق وبخاصة إذا كانت المسألة تتعدى حالته الذاتية إلى الحالة العامة في مسؤولية الآخرين ومسؤولية النظرة الصحيحة للإسلام، وإذا كان يلاحظ التقوى والورع في أموره فعليه أن يواجه هذه المسألة في دائرتين:

الأولى: أن الورع والتقوى يمثلان العنوانين الخاضعين لقيام الحجة لدى الإنسان على أي أمر من الأمور، فيكون اتباعه لها مصداقاً لهذين العنوانين؛ لأنه يحرز الجدال عن نفسه في هذا المورد أمام الله، لأنه ليس مكلفاً بإصابة الواقع في مداه العميق بعيداً عن مصادر الاجتهاد الموثوقة.

الثانية: إن من الأفضل لهذا النمط من الفقهاء، ومن أجل مصلحة الإسلام، أن يبتعد عن مواقع المرجعية في الفتوى لتكون احتياطاته له، فلا يفرضها على الناس ليربك حياتهم ويعقد أمورهم من دون قاعدة علمية.

إننا لا ننكر الحاجة إلى الاحتياط في موارد التباس مفهوم الدليل وعدم الوصول إلى الحجة، حيث لا وضوح للأساس الذي تنطلق الفتوى منه، ولكن لا بد من الاقتصار على ذلك. في المقابل، فإنه ينبغي على الفقيه، حين تتوفر له الحجة، إطلاق الفتوى الحاسمة، لأن قيام الحجة، والإفتاء بما تمليه يمثلان قمة الالتزام بالحق والورع والتقوى، والله العالم، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

الاجتهاد وإمكانات التجديد في منهج التفكير

الخضوع للنص وعملية التجديد:

*** بدايةً، نعتقد بأنّ ضرورات التجديد في الاجتهاد تفترض التأمل في المفهوم الشائع للاجتهاد، الذي يرادف المعنى التقني والصناعي، مع أنّ مهماته باتت أوسع بكثير، فهل بالإمكان تقديم فهم جديد يتوافق ومقتضياته الواقعية؟**

- عند الحديث عن التجديد في الاجتهاد كاستجابة للمقتضيات الواقعية أو مواكبة للتطورات العلمية، لا بُدّ من الإشارة إلى نقطةٍ مهمةٍ تحكم حركية الاجتهاد، وهي أنّ الاجتهاد لا يمكن أن يكون ذاتياً بالمطلق، بحيث يتحرك من خلال التجربة الخاصة لهذا الإنسان أو ذاك، ذلك لأنّ الاجتهاد خاضعٌ في صورةٍ أساسيةٍ للنص، فالإسلام هو الدين الذي جاء به رسول الله ﷺ من الله تعالى، والذي يحدّدُه الكتاب والسُّنة، وكل ما عدا هذين المصدرين فلا بد أن يتحرك في الإطار الذي يرسمه هذان المصدران الأساسيان.

تطوير الفهم وإمكانات اللغة

من هنا فإشكالية الاجتهاد تتركز في عدم إمكان الابتعاد عن الدائرتين السالفتين، ولهذا سيكون التجديد المتوخّى متناسباً مع هذين الإطارين، إن من حيث الشكل - إذا صحّ التعبير - أو من حيث المبدأ.

انطلاقاً مما تقدم، ثمة ضوابط تنبغي مراعاتها عند ممارسة الاستنباط والقيام

بالاجتهاد؛ فقواعد اللُّغة العربية التي تحكم فهم النص الإسلامي في الكتاب والسنة لا يمكن تجاوزها من حيث الخطوط العامة، إلاّ إذا استطعنا تطوير القواعد أو كشفنا محدوديتها، وربما أخطاء الذين أصّلوها وقعَّدوها، فمن الممكن حينئذٍ الاستفادة من المستجدِّ من علوم اللغة، كالألسنية، إذا ما تبين عدم تعارض المستجدّ مع الخط العام للغة، ولكن قواعد اللغة فيها من السعة والغنى في أساليب التعبير ما يجعلنا نملك الكثير من إمكانات الحركة في فهم النص.

هذا من حيث المبدأ، أمّا في الواقع، فالملاحظ هو أنّ الكثيرين من الفقهاء لم يستثمروا إمكانات اللغة، الأمر الذي أوقعهم في الجمود، ولم يعيروا اهتماماً كبيراً للاستعارة والكناية والمجاز في قراءتهم للنص، والسبب يعود إلى فهمهم المحدود لمعنى القرائن التي حصروها في اللفظية المباشرة من دون الالتفات كثيراً إلى القرائن المقامية والعقلية والاجتماعية، أو إلى ما يدخل في الجانب التاريخي الذي يصلح بدوره ليكون قرينة على إرادة معنى ما. إننا نعتقد بأنّ ثمة مجالاً واسعاً لاستنطاق النص وفهمه وتأويله بما يفيض بكثير عما كان يفترضه الفقهاء القدامى أو بعض المحدثين.

مرجعية القرآن وتنقية السنّة

هذا في ما يتعلق بإمكانات فهم النّص، أمّا النظرة إلى النص عينه، فتحتاج إلى المزيد من البلورة لجهة تحديد الأولويات بين الكتاب والسُنَّة؛ والذي أراه في هذا الإطار، هو ضرورة اعتماد النص القرآني كأساس في عملية الاجتهاد، وهذا لا يعني، بالطبع، تأييد الاتجاه الذي برز أخيراً، والذي يرمي إلى إبعاد السُنَّة عن دائرة اعتبارها مصدراً للفهم الإسلامي في دائرة التشريع والمفاهيم وما سوى ذلك؛ وقد دعّم هؤلاء اتجاههم بحجج عديدة أبرزها وجود الكثير من الروايات والأحاديث الموضوعة، مما يعرض منظومة السُنَّة للإرباك والفوضى، ونحن، إذ نسلِّم بوجود الكثير من الأحاديث الموضوعة، نعلم، في المقابل، بأنّ ثمة قواعد عقلائية وشرعية يمكنها تنقية السنَّة وتمييز الحديث المسند من غيره.

مع ذلك نقول، إنّ ثمة فرقاً بين القرآن والسنة، فالقرآن انطلق في حركة الدعوة ليؤصل القواعد في دائرتها الواسعة، أمّا السُنَّة، فقد وردت في غالبيتها

لتحاكي تطبيقات ولتجيب عن أسئلة، الأمر الذي يجعل الحديث خاضعاً في دائرته الخاصة لآفاق السؤال وقرائنه وإيحاءاته التي تستلزم التحليل الدقيق لكل ما يحيط بظرفه، وهو ما قد يوقع الإنسان في متاهات كثيرة من الاحتمالات التي تحول دون الوصول إلى قناعات يقينية في معظم الموضوعات. وهذا بخلاف القرآن الكريم الذي سمته الأساسية التأصيل، فعندما نقرأ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [البقرة/ 188]، فإننا نرى أنّ هناك قاعدة تتأصل وترسم حدوداً للتعامل في عملية نقل المال وتملّكه والتصرف فيه، وكلمة الباطل، هنا، تركها النص لتجد تعبيراتها المختلفة وفق الأذواق العقلائية المتحركة والمنفتحة على المستقبل كما كانت منفتحة على الماضي. وهكذا عندما نقرأ قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ﴾ [البقرة/ 219]، فإننا نستطيع أخذ قاعدة عامة مفادها، أنّ كل ما كان ضرره أكثر من نفعه فهو حرام. غير أنّ الفقهاء يتجمدون في هذا الموضوع ليعتبروا دلالة منطوق الآية ليس المراد منه سوى إعطاء فكرة عامة دون أن ترتقي إلى مستوى القاعدة العامة الشاملة. وهكذا إذا قرأنا قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ ۗ﴾ [البقرة/ 229]، فإننا نستطيع أن ننتزع منها قاعدة مفادها أنّ الرجل لا يمكنه تجميد حياة المرأة، وقد خيّره الله تعالى بين الإمساك - وهو إبقاء العلاقة الزوجية - بالمعروف - وللمعروف هنا دلالة عقلائية عرفية، وإن لم يكن ذلك فالتسريح بإحسان. وهذه القاعدة المهمة قد نجد من يجمِّدها من الفقهاء في موردٍ خاص وردت فيه ويرفض توسيع دلالتها إلى دائرة القاعدة العامة.

إذاً، يمكننا من خلال الرجوع إلى القرآن أن نحصل على جملة قواعد فقهية عامة قد تغطي مساحات واسعة من حياة المسلمين، ولا أنكر أنّ هناك في السُنَّة بعض التجارب المماثلة للطريقة القرآنية في الإضاءة على الخطوط العامة لحياة الإنسان، ولكنها ليست بالمستوى الذي نجده في القرآن، إن من حيث الخلاف في سندها، أو من حيث الخلاف في دلالتها، فنحن نلاحظ مثلاً أن كثيراً من الناس عندما يلتقي بقاعدة الغرر فإنه يناقش في سندها، أي هل ورد عندنا أن النبي نهى عن الغرر؟ وما إلى ذلك، بحيث يقف الإنسان أمام مسألة التوفيق بين

أكثر من قاعدةٍ قبل أن يقفز إلى تحديد طبيعة القاعدة. وهكذا، عندما نصل إلى مسألة «لا ضرر ولا ضرار» ليدور الحديث حولها في كونها قاعدة ولايتية حكومية أو أنها قاعدة تشريعية عامة؟ وهل هي وردت بشكل عام بعنوان «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»، أم وردت بعنوان «لا ضرر ولا ضرار» بشكل مطلق؟

نصوص متعددة وقاعدة مستخلصة

لذلك فإنني أعتقد بأن العودة إلى القرآن واستنطاقه قد يزوِّدنا بعددٍ كبيرٍ من القواعد الفقهية الواسعة بالطريقة المصطلح عليها في عالم الاستنتاج المتصل باستخلاص القواعد أو بالطريقة غير المصطلح عليها. وفي هذا الإطار، فإننا عندما ندرس في القرآن الكريم عدة موارد تتحدث عن مسألة الضرر مثلاً، فإننا نرى أن الله سبحانه وتعالى يتحدث في الوصية بكلمة ﴿غَيْرَ مُضَآرٍّ﴾ [النساء/ 12] بالنسبة إلى المرأة أو: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟﴾ [البقرة/ 231]، وما إلى ذلك من الموارد التي قد تذكر الضرر لفظاً أو ما يشبه عنوان الضرر، كما في قوله تعالى ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة/ 195]، فإننا نستطيع من خلال هذه النصوص المتناثرة في أكثر من موضوع أن نستخلص قاعدة في الضرر بشكل أساسي بدون حاجة إلى السُنَّة، كما يمكننا استيحاء ذلك من خلال الأساليب الحديثة في فهم النص، أي من خلال مقاربة عدة نصوص تتصل بنفس الموضوع. أمّا الفقهاء، فكثير منهم يقولون إنّ هذا نص ورد في موردٍ خاص وذاك النص ورد في مورد خاص، وأن نقل الحكم من هذا المورد إلى مورد آخر نقل حكم من موضوع إلى موضوع آخر مع عدم اليقين بالعلّة أو بالمصلحة، ما يجعل القضية قياسية وبالتالي «ليس من مذهبنا القياس» وما إلى ذلك.

وفي تصوري أننا إذا استطعنا الارتكاز على القرآن كأساس للوعي التشريعي في الإسلام، واتَّبعنا الأساليب الحديثة في استيحاء الفكرة من النص، يمكننا أن نحصل على أشياء جديدة جداً، وإنني أتهم الأسلوب الاجتهادي الموجود لدى الكثير من الفقهاء بأنه ضيِّق، ذلك أنهم ينظرون إلى كل نصٍ في مورد خاص على أنّ له شخصية خاصة تختلف عن شخصية النص الآخر الوارد في مورد آخر، مع أننا نجد أنّ أي إنسان ملم باللغة العربية وبالصيغ التعبيرية، فإنه يستطيع أن يأخذ

من مجموع الموارد قاعدة عامة، لا سيما إذا رأى أنّ هذه الموارد وإن كانت مختلفة في طبيعتها، إلا أنها تلتقي بالخطّ العام الذي تشترك فيه جميع النصوص، ومن الممكن أن نحصل على نتيجة كبيرة في هذا المجال. ولعلّ قيمة هذا المعنى أو الشيء الجديد في هذا الاتجاه، هو محاولة تجديد الأساليب في طريقة فهم النص، هذا من جهة.

الفكرة العامة والمورد الخاص

إنني أرى ضرورة أن نتعمق في مفردات الأحكام الشرعية من حيث استيحاء الفكرة العامة من المورد الخاص، ما يجعلنا أمام الفهم العقلائي للأشياء. فيكون المورد المذكور في النص بمثابة نموذج وليس قيداً أو خصوصية، ولهذا قد لا نحتاج إلى أن ندخل إلى أعماق الحكم لنكتشف أسراره، لأن القضية ليست قضية أسرار، بل القضية تماماً قضية يقدم فيها نموذج معين للإيحاء بالفكرة العامة التي تشمل هذا النموذج وغيره. ومن الممكن جداً أن نعمل على أساس إيجاد وضعية جديدة في المسألة الاجتهادية إذا حاولنا أن نأخذ هذا الاتجاه في طريقة فهم الحكم الشرعي، وأعتقد بأن من الممكن جداً استيحاء الكثير من النصوص العامة لتجعلنا نشعر بأن هناك حرية في الحركة تتجاوز ما هو مألوف؛ هناك مثلاً نقطة لا أزال أفكر بها، وإن كانت تحتاج إلى دراسة واسعة واستقراء واسع، وهي أن الشارع لم يشرِّع للمعاملات، وإنما ترك الناس يتعاملون في قضاياهم المالية وما أشبه ذلك بالطريقة العقلائية العامة، بحيث أمضى العقلاء على طريقتهم، سواء مما كان موجوداً في زمنه أو مما يستحدثه الناس بنحوٍ يكوّن حالة عامة.

عالم المعاملات وطريقة العقلاء

إنّ معظم ما ورد عندنا في عالم المعاملات كان وارداً لتقرير الحالة العقلائية التي قد يتدخل الشارع بين وقت وآخر للتنبيه على بعض أخطائها، كما ورد في مسألة «الربا» أو في بعض المسائل التفصيلية التي يتدخل الشارع فيها ليصحح للعقلاء طريقتهم في هذا أو ذاك، إنّ مثل هذه الفكرة قد يستوحيها الإنسان من الأحاديث التي تقول إنّ الإسلام بُنيَ على خمس، والتي تؤكد أن الأسس، أسس

الإسلام، هي العبادات ولم يذكر فيها المعاملات، ممّا يوحي بأنّ قضية المعاملات تركت للواقع العقلائي العام، باعتبار أنها من القضايا المتحركة التي تختلف المصالح بحسب اختلاف الأوضاع فيها، ذلك أن من الصعب جداً أن تحصر الحياة في دائرة ضيقة أو محددة، في الوقت الذي تتسع وتتحرك فيه هذه الحياة بشكل سريع جداً ومتطور جداً.

نعم إن من الممكن أن يُفتح لنا بابٌ واسعٌ في مسألة تنظيم الواقع الحياتي من خلال استيحاء العناوين العامة. فقد نجد أن الشارع عندما تحدث في القرآن الكريم عن العدل فإنه لم يحدد للعدل مساراً خاصاً، وإنما أطلق كلمة العدل وترك للفهم العام مجال ضبط كافَّة المسارات وفق ما يختزنه الإنسان في فطرته من خطوطٍ معينة، بحيث لو انحرف عنها لقال عنه الناس إنك تنحرف وإنك لم تعدل وما إلى ذلك. إننا نستطيع من خلال ذلك أن نوسع حركة العدل الفقهية عما هي موجودة الآن لتشمل الفتاوى التي تنظم للناس علاقتهم مع بعضهم البعض، لا سيما علاقة الرجل بالمرأة. ومن الممكن جداً أننا إذا انطلقنا من هذا الاتجاه أن نكتشف أشياء جديدة، وأن نكتشف واقعاً جديداً للمسألة التشريعية. إن أمثال هذه القضايا قد تقلب مسألة الفقه رأساً على عقب.

إطلاق العملية الاجتهادية:

على أن المشكلة التي تقف عقبة أمام هذا الانطلاق تتمثل في أن هناك أسوار حديد تحيط بالأسلوب الاجتهادي، بحيث يعتبر الخروج عليها خروجاً على الأصول العامة الأساسية لفهم التشريع، حتى أننا نجد أن كثيراً من العلماء المجدِّدين في وعيهم الإسلامي عندما يتحركون في الخط الاجتهادي، فإنهم يلتزمون الوسائل الاجتهادية المحدودة الغارقة في الخصوصية، والتي خضعت من خلال التعمق الفلسفي في المسألة الأصولية لأغوارٍ بعيدة لا علاقة لها بالواقع ولا علاقة لها بالحياة، ولكنها تعيش في متاهات الاحتمالات التي يلاحق الأصولي فيها الكثير منها دون أن يبلغ شيئاً حاسماً في الموضوع.

إنني أدعو إلى إعادة النظر في المسألة الاجتهادية، لأنني أعتبر أنّ طريقة فهم

النص في القرآن وفي السنة لا تختلف عن طريقة فهم أيٍّ نصٍ آخر في الواقع الإنساني العام. ونحن نجد أنَّ مجالات فهم النص قد تطوَّرت واختلفت في العالم، ولذلك فإني أتصوَّر أن من الممكن جداً الأخذ بهذه الوسائل لندرسها، فربما نجد شيئاً جديداً يطلُّ بنا على فهمٍ جديد.

تطوير المنهج الدراسي

وفي الواقع لا يمكن رد العجز الواقع حالياً في تطوير عمليات الاجتهاد إلى أفق المجتهد وإمكاناته، وإنما هو مرتبط بالمناهج الدراسية التي قد ترقى إلى أكثر من ألف سنة، فالمعاهد الشرعية لا تزال تدرس النحو وفق منهج الدراسة عند الكوفيين والبصريين وسيبويه والكسائي وما إلى ذلك، وكذلك دراسة البلاغة وقواعدها التي لا تزال محكومة للجرجاني وزمنه أو إلى بعض المناهج الجامعية التي لم تتطور إلاّ في بعض التفاصيل.

فطالب الحوزات العلمية لا يزال غائباً عن المناهج الجديدة في اللغة والبلاغة، والتي بلغت مرحلة كبيرة من التطور، والتي قد تخالف، بصورة حاسمة، المناهج القديمة؛ ذلك أن علم البلاغة العربية اختلف اختلافاً كبيراً عمّا كان عليه في العهود السابقة. فإذا كانت البلاغة تتعلق بوسائل التعبير اللغوي، فإن مسألة فنّ التعبير وطريقة تكوّنه وطريقة استيحائه، اختلفت اختلافاً كبيراً عمّا كانت عليه في الماضي، حتى أن هناك محسّنات أصبحت مقبّحات؛ فالسجع كان من المحسنات البديعية، ولكنه أصبح يمثل شيئاً قبيحاً يندرج في خط التكلف الذي يسيء للحس الجمالي والعنصر البلاغي للغة.

وفي ضوء هذا التصور، فإنني ألفت إلى ضرورة انفتاح المنهج الدراسي الحوزوي على التجارب الجديدة في علم النحو وفي علم البلاغة، وأن تفتح آفاق الطالب على الثقافة الأدبية التعبيرية، باعتبار أنها أساسية في تكوين الذوق الأدبي الفني الذي يملك الإنسان من خلاله أن يفهم النص بحسه وبالقواعد الموجودة بين يديه، وهكذا نجد أنّ علم الأصول الذي استطاع أن يبلغ درجةً عالية في مجال العمق والدقة، نجده قد تحوّل إلى علمٍ فلسفيٍّ أكثر مما هو علم يستهدي الفكرة التي تطل على الحكم الشرعي، ومن هنا رأينا أن الجانب العقلاني، الذي

يضع الحدود التفصيلية الدقيقة، قد ضُيِّق، وهذا لا يسمح للدائرة الإنسانية العرفية العقلائية بأن تتحرك، الأمر الذي أنشأ فجوة بين مضمون الفكر الأصولي وبين الآفاق التي يطلُّ عليها الحكم الشرعي ويتحرك في إطارها، ما ولد مشكلة أساسية على الصعيد الفتوائي.

إن هذه المشكلة أدت إلى أن يغرق الكثير من الفقهاء في الاحتياطات الفتوائية، وأبعدهم عن الذهنية العرفية العفوية التي تستطيع أن تفهم النص بطريقة طبيعية، وربما أصبح بعضهم يرى أن تعقيد الألفاظ هو الأساس في العلم، بحيث إن الإنسان لو كتب نظرية أصولية بأسلوب مفهوم فإنهم لا يعتبرونه أسلوباً علمياً، وهكذا قد يرى هذا البعض الإنسان الذي يفهم النص بطريقة عرفية عقلائية سطحياً غير متعمقٍ، لقد باتوا يدرسون النصوص دراسة هندسية، بحيث لا يطلون عبرها على آفاق النص، وإنما يعيشون في داخله على أساس حساب السنتيمترات وما إلى ذلك.

ولذلك، فإننا نعتقد بأنّ من الضروري القيام بحركة تغييرية تجديدية تحاول أن تنقذ الطالب الحوزوي من الغرق في كل مفردات الماضي في مسألة القواعد والتفكير والمنهج، وهذا لا يعني رفض الماضي كله، ولكن أن لا نعتبر الماضي الذي صنعه رجالٌ خبروا مرحلتهم وانطلقوا من خلال بيئتهم وثقافتهم الخاصة، ما جعل نتائج أفكارهم صدًى لبيئتهم، أن لا نعتبره خالداً، إذ من الممكن جداً للحاضر والمستقبل أن ينفتحا على آفاق وأفكار جديدة تختلف عما كان عليه سابقاً.

علم الأصول وعالم التشريع

*** في أصول الفقه المتداولة، ثمة طغيان لطرق الاستنباط الخاصة بالعبادات على المعاملات، مع غياب واضح لدائرة الاجتماعيات والتنظيمات، وهو ما حدا بالأصوليين إلى محاكمة الدائرتين، المعاملات والاجتماعيات، بمعايير الدائرة الأولى، أي العبادات، مع العلم أنّ جُلّ موضوعات الأولى لا تُقاس بالعقول، وعمدتها النصوص، بخلاف الثانية والثالثة، فكيف يمكن**

تلوين الفوارق بين تلك الدوائر، حتى لا نجمِّد ما كانت سمته التغيير الدائم؟

- قد يصلح ما تقدم للإطلالة على دوائر علم الأصول وميادينه والعلاقات الداخلية بين أبحاثه، وهنا تجدر الإشارة إلى حقيقةٍ مهمةٍ، وهي أنَّ الأصول تتحرك في العبادات تماماً كما في المعاملات، خلافاً لما يُدعى أنها موضوعة لتعالج خصوص المسائل العبادية، لأننا نجد أن هناك أبواباً كثيرة في علم الأصول تشمل الفقه كله بما فيه المعاملات، لتمتد بالمعنى العام إلى الحدود والتعزيرات والأحوال الشخصية.

في الأصول ثمة باب للأوامر أو النواهي التي غالباً ما تتصل بعالم العبادات وملحقاتها ولكنها تشمل المعاملات أيضاً. وهكذا فإن باب العموم والخصوص والمطلق والمقيَّد يتَّسع لكل الموارد التي تشتمل على أدلة عامة أو أدلة خاصة مطلقة أو مقيدة، وحتى عندما ندرس الأصول التي قد تكون عناوينها الكبرى في دائرة الأوامر والنواهي التي تطلُّ أكثر شيءٍ على العبادات وملحقاتها، فإننا نجد أبحاثاً تتسع لأكثر من موردٍ خارج هذا النطاق، فعندما يبحث باب التزاحم بين المصالح والمفاسد في دائرة الامتثال في مبحث الترتب أو في مبحث اجتماع الأمر والنهي، فإنه يطل أيضاً على التزاحم في ما بين المصالح والمفاسد في دائرة التشريع المعاملاتي لنجد ونحن نستنطق ملاكات الأحكام، أنّ ملاكاً أهمَّ من ملاك، بحيث يتقدم عليه في دائرة التشريع كما يتقدم عليه في دائرة الامتثال، وهكذا نجد أن حكم العقل في سلسلة علل الأحكام يستنطق حكماً شرعياً من خلال قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وهذا شامل لكل الموارد التي يكون فيها للعقل حكم، ولم يكن للشرع في مورده نص، فيتكفل العقل بالحكم من خلال ما يدركه من ملاك الحكم الملزم له. وهكذا عندما نتحرك في باب الحجج التي تسقط الموضوع الشرعي أو تسقط الحكم الشرعي، سواء في دائرة الأحكام العبادية أو الأحكام العامة، وعندما نتحرك باتجاه الأصول العملية، فإنها تشمل موارد العبادات والمعاملات معاً، وإن كانت مسألة الاحتياط ألصق بالعبادات من المعاملات، ولكن يمكن لبعض مباني أصل البراءة أن يطل على المعاملات، لأن الاستصحاب أمرٌ واضح يتم استخدامه عند فقدان الدليل الاجتهادي ووجود حالة سابقة يمكن جرّها إلى حالة الشك، وهكذا في التعارض

والتراجيح، لأن مسألة التعارض تشمل كل الموارد التي تعارضت فيها الروايات، سواء كانت من قبيل الأحكام العبادية أو الأحكام غير العبادية المتعلقة بالحدود والتعزيرات والأحوال الشخصية وما إلى ذلك.

الأصول غير مختصة بالعبادات

لذلك فإننا لا نتصور أنّ الأصول الموضوعة في علم الأصول مختصة بالعبادات فحسب، لكن قد نجد أن الأمثلة التي يطرحها الأصوليون قريبة إلى العبادات أكثر، كما أننا نلاحظ أن استغراق الفقهاء في أبحاثهم الفقهية في العبادات أكثر من استغراقهم في المعاملات، ولعلّ السبب في ذلك أنّ تعقيدات العبادات من خلال اختلاف الأحاديث الواردة فيها وعدم وجود أفقٍ واسع يمكن للإنسان أن يستوحي فيه المسألة في دائرة الملاكات بحرية، يجعل الفقيه مستغرقاً في النص، فإذا اختلف النص في مورد واحد على مستوى التعارض، فإنه لا بدّ أن يعاني الكثير في سبيل ضم نص إلى نصٍ آخر في عملية الجمع الدلالي، أو تقديم نصٍ على نص آخر في عملية الترجيح السندي أو الترجيح الدلالي.

إن هذا الواقع يشير إلى أن مسائل العبادات ربما كانت أكثر تعقيداً، ولعل أكثر فقهائنا يقضون السنين الطويلة من عمرهم حتى ينتهوا من أبحاث العبادات في دروسهم العامة، بحيث إذا وصلوا إلى المعاملات فإنهم يصلون إلى نهاية عمرهم قبل أن يصلوا إلى بداية المعاملات أو نهايتها، وقد ساهم وجود كتاب المكاسب للشيخ الأنصاري، ككتاب دراسي يحاول الكثير من العلماء أن يبحثوا فيه أحكام قواعد المعاملات العامة، في دخول الفقهاء إلى عالم المعاملات. ومن هنا، فإننا نجد مصادر كثيرة لأبحاث العبادات عِند فقهائنا بشكل موسوعيٍّ واسع جداً، ولكننا نجد هذه المصادر قليلة حتى تكاد تنعدم في بعض العصور بالنسبة إلى المعاملات، حتى في مثل أبواب الزواج والطلاق مما يكثر الابتلاء به، فضلاً عن الأبواب الأخرى التي إذا أطلق الفقيه فتاواه فيها، فإنه لا يطلقها من موقع بحث ودرس، بل من موقع تأملات شخصية خاصة في استنباطاته الذاتية.

القواعد التشريعية وأدوات الظن:

*** لكن هذا السؤال قد يتضح المراد منه من خلال السؤال الثالث. ثمة توافق يظهر جلياً لدارس علم الأصول المقارن في أمهات المسائل الأصولية التي قد تبدو متعارضة، كالقياس والعقل والاستحسان، والاختلاف في الحقيقة، هو في تحديد دوائر عمل هذه العناوين لا في أصل صلاحيتها للعمل، ما رأيكم بما تقدم، وبالتالي، كيف يمكن إجراء مقاربات علمية تمهِّد السبيل لوحدة منهج التفكير الأصولي الإسلامي؟**

- هنا، قد تستوقفني بعض الموضوعات الأصولية المختلف حولها كالقياس والاستحسان، والعقل. والخلاف فيها يتفرع إلى شقين؛ الأول: وهو حجية هذه العناوين، لأن أي عنوان من العناوين التي تأخذ موقع البرهان والحجة لا بد من أن يقوم الدليل القاطع على حجيتها، إمّا من خلال العقل وإمّا من خلال الشرع، حتى يمكن للحكم الشرعي المستنبط منها أن يكون معذراً أمام الله سبحانه وتعالى، وبالتالي ليصحَّ أن ننسب الحكم الشرعي إلى مصدره، فإذا لم يكن الدليل دليلاً معتبراً، فكيف يمكن لنا أن نحقق هذه النسبة؟ عند ذلك تكون المسألة داخلة فيما يصطلح عليه بالبدعة التي هي إدخال ما ليس في الدين فيه، أو إدخال ما لم يُعلم أنه من الدين في الدين، وهذا ما تعبّر عنه الآية الكريمة: ﴿ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ [يونس/ 59]، فلا بدّ أن يأذن الله لنا في نسبة أيِّ حكم إليه وإلى رسوله من خلال الوسائل الدليلية التي تؤكد كون هذا الحكم حكماً شرعياً.

ولهذا كان الجدل، وهو لم يكن في القياس بشكل مطلق وفي العقل أيضاً، كان الجدل يدور حول حجية القياس الظني والاستحسانات الظنية والعقل الظني، لأن الأصل في الظن بحسب حكم العقل وبحسب أدلة النصوص القرآنية عدم الحجية، لأن الظن يلتقي مع احتمال الخلاف، فلا بدّ لنا من أساسٍ يلغي احتمال الخلاف، حتى تكون المسألة واضحة بشكل حاسم، لأنك عندما تحتمل وجود الخطأ أو الكذب، أو أي احتمالٍ يبتعد بالمسألة عن

دائرة الحقيقة، فكيف يمكن لك أن تسقط هذا الاحتمال؟ إنّ الطريقة الأصولية تقول لا بدّ من إسقاط هذا الاحتمال إمّا بحجة عقلائية مألوفة من الشارع، أو غير مردوعة من الشارع، وإمّا بجعلٍ شرعي يجعل هذا الدليل حجة، فتكون نتيجته إلغاء احتمال الخلاف شرعاً هنا أو إلغاء احتمال الخلاف عقلائياً هناك. ولذلك بدأ الحديث في حجية القياس الظني، على أساس أنَّ نقل حكمٍ من موضوع إلى موضوع آخر لمجرد المشاكلة والمشابهة بينهما في بعض الخصوصيات ليس حجة ولا يرتكز على حجة، وذلك من جهة أننا لا نستطيع أن نعتبر أن الأساس في هذا الحكم الذي ثبت لهذا الموضوع هو هذه الخصوصية الموجودة فيه لننقل الحكم بلحاظ الخصوصية الموجودة فيه، وربما كانت هناك خصوصيات أخرى لم نطَّلع عليها مثلاً، وربما لم تكن هذه هي الخصوصية، وربما كانت هذه الخصوصية منضمة إلى خصوصية أخرى وليست بمفردها، وهذه الخصوصيات ليست موجودة في الموضوع الآخر.

وهكذا الموقف من الاستحسان، فإن الاستحسانات تندرج تحت عنوان الظن الذي لا يغني من الحق شيئاً، وتمتد المسألة إلى حكم العقل الظني، أي حين يتعقل العقل الأشياء على أساس الظن، ونحن نعتقد بأن أحكام العقل قطعية دائماً، وأمّا الظن فلا يمكن اعتباره حكماً للعقل، ولكنه الرأي. وهكذا كانت مشكلة القياس، فنحن نعرف أنّ الفقهاء يلتقون جميعاً، من السنة والشيعة، على حجيّة القياس المنصوص (العلّة)، لأن النص على العلّة يجعل الحكم مجعولاً على العلّة، فعندما نقول مثلاً لا تشرب الخمر لأنه مسكر، فإنّ معنى ذلك أن لا تشرب أي شيء مسكر، ولذلك فإن إثبات الحكم بالحرمة لبقية المسكرات يكون من قبيل تطبيق الكبرى على الصغرى، أو تطبيق الحكم الكلي على جزئياته، إنّ الجدل تمحور حول حجية القياس الذي لا يكون كذلك أي منصوص العلة، ولا من قبيل قياس الأولوية، وقد قدّم الأصوليون من أهل السنة أدلة على حجية مطلق القياس، وناقشها الفقهاء أصوليو الشيعة، ولا تزال هذه القضية موضع جدل.

بالطبع ليس كل السُّنة مع القياس الذي ناقشه الشيعة، فابن حزم الظاهري

يرفض القياس ويناقش أدلته، كما ناقشها أصوليو الشيعة، كما أن بعض الشيعة، كابن الجنيد، ينسب إليه القول بحجية القياس. ما يعني أن المسألة لا تزال محل جدل في قضية الحجية، وعدم الحجية على أساس أن الذين يناقشون هذه المسألة لا يرون ما قُدّم من أدلة حاسمة.

المشكلة في العمق

أما النقطة الأساسية التي تقف أمامنا فتتعلق بإمكان استكشاف ملاكات الأحكام دائماً بشكل قطعيٍّ أو بشكل ظني؟ في غير العبادات طبعاً.

قد يناقش بعض الناس، بل قد يتطرف الكثيرون من الفقهاء، وهو تطرف شرعي قائم على الاحتراز، بأن لا سبيل إلى معرفة ملاكات الأحكام، باعتبار أن أية خصوصية ولو طائرة في الهواء، قد تشكل عقدة تقف بالإنسان دون الاطمئنان إلى هذا الملاك أو ذاك الملاك.

ومستند هؤلاء في ذلك، على ما ورد في بعض الأحاديث عن أئمة أهل البيت (ع)، «**أنّ دين الله لا يصاب بالعقول**»، وهم يحملونه على أن لا مجال لأن يكتشف الأساس في الدين، ولكنَّ المسألة في ما يظهر كانت متجهةً إلى العقول الظنية ولم تكن متجهة إلى العقول القطعية، والتي يصل من خلالها الإنسان إلى درجة الاطمئنان فضلاً عن درجة القطع.

إنّ هذه المسألة شكّلت مشكلةً كبرى أمام الفقهاء، فقهاء الشيعة بشكل عام، وربما بعض فقهاء السنة، على أساس أنّهم لا يستطيعون أن يأخذوا من الحكم الوارد في قضية جزئية أساساً للحكم الكلي، لأن احتمال الخصوصية يبقى وارداً، حتى في ما إذا كان الاحتمال في عالم الغيب لا احتمالاً وجدانياً يمكن للإنسان أن يشير إليه بشكل بارز أو بشكل واضح، وهذا هو الذي أشرنا إليه في بداية حديثنا، حيث قلنا، أن معظم الأحاديث الواردة عندنا في الأحكام الشرعية انطلقت من أسئلة السائلين التي كانت تتحرك في شؤونهم الخاصة وأوضاعهم التي يسألون عنها كواقع حيٍّ من دون أن يتم الالتفات إلى السؤال عن القاعدة الكلية، فإذا جاء الفقهاء إلى مثل هذه الموارد، فإنهم يقتصرون في الحكم على مورده، لا سيما إذا كان هذا الحكم مخالفاً للقاعدة العامة، وفي هذا المجال

يقولون إنّ هذا الحكم ورد على خلاف الأصل، فنأخذ بالأصل في القضايا الأخرى، ونقتصر في الحكم الخلافي على مورده، من دون أن يجعلوا المورد نموذجاً لعنوان عام. وهذا هو الذي جعل الإنسان يواجه في الفقه أشياء متناثرة متفرقة لا يجمع بينها جامع، وقد ترى حكمين مختلفين متباينين في موردين لا تشعر بأنّ أحدهما يختلف عن الآخر بحسب وجدانك العملي أو الواقعي في أي شأنٍ من الشؤون.

أهمية عنوان الاطمئنان:

إننا نتصور أنه لا بدّ لنا أن ندرس هذه الأمور دراسة أكثر دقّة وأكثر حركية، باعتبار أننا نستطيع في حال استنطاق الحكم الشرعي الوارد في هذا المورد، أن نصل إلى اطمئنان بعدم الخصوصية في كثير من الحالات من خلال دراستنا لعمق الموضوع الذي نحيط به من جميع جهاته مقارناً بموضوع آخر مشابه له في جميع الحالات، ما يجعل احتمال اختلافهما في الحكم احتمالاً ضعيفاً، بحيث لا تكون المسألة ظنية بالمعنى المصطلح عليه للظن، بل قد تكون المسألة تقترب من الاطمئنان إن لم تكن اطمئناناً، إن المشكلة هي أن الدراسة الأصولية والفقهية تؤطر ذهنية الإنسان في هذه الدائرة الضيِّقة. ومن هنا ينشأ الإنسان وفي قلبه وحشة من أن يمدّ الحكم الثابت لموضع إلى أمثاله، لأن ما أسميه لعنة القياس التي تأنفها الذهنية الشيعية، تجعل كل شيءٍ قياساً عندهم حتى ولو كان الاحتمال بعيداً جداً، لأنهم إذا لم يستطيعوا أن يشيروا إلى خصوصية الاحتمال في مضمونه، فإنهم يطلقون الاحتمال في المطلق ويقولون إن الله أعلم بالخصوصيات، ونحن لا طريق لنا إلى معرفتها، بحيث يغلقون الباب على أيِّ استيحاءٍ واستلهامٍ للملاك الشرعي.

لقد أثرت هذه الذهنية سلباً على الحيوية الاجتهادية، حتى أننا إذا تأملنا تعامل بعض الأصوليين مع مورد من الموارد التي كانت متعلقة بالأمر الذي يكشف عن وجود ملاكٍ ملزمٍ في الموضوع، فإننا نرى أنه إذا حدث هناك أيُّ عنوان يُسقط الأمر؛ إمّا من جهة عدم القدرة على امتثاله، أو من جهة التزاحم

بأمرٍ آخر أهم مثلاً، بحيث يصبح الموضوع من دون أمر، فإنهم يقولون إنه لا يمكننا في هذا المورد أن نتقرب إلى الله، ولو كان المورد مما يتقرب به إلى الله، لأننا لا نحرز وجود الملاك إلا من خلال الأمر، فإذا سقط الأمر ولو من خلال أشياء طارئة خارجية عن ذات الموضوع فإننا لا نحرز بقاء الملاك، ولذلك فإننا لا نستطيع أن نعتبر هذا الموضوع واجداً للملاك الشرعي.

ما نتصوَّره أنّ علينا أن ندرس الأحاديث التي وردت في رفض القياس عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، لأنّ الواضح أنّ بعض القضايا التي رفض فيها نقل الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، كانت منطلقة من أنّ السائل اعتقد الملاك في جانب مقاس، بينما كان الملاك شيئاً آخر لا يسمح بهذا القياس، لأنه لا يحقق عناصر القياس، كما نلاحظ في رواية أبان بن تغلب عن أبي عبد الله الصادق (ع)، «قال: قلت له: ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة؟ قلت: كم فيها؟ قال: عشر من الإبل. قلت: قطع اثنتين. قال: عشرون. قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون. قلت: قطع أربعاً. قال: عشرون.

قلت: سبحان الله، يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون!؟ إن هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله، ونقول: الذي جاء به شيطان.

فقال: مهلاً يا أبان! هذا حكم رسول الله ﷺ، إن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف. يا أبان إنك أخذتني بالقياس والسُّنة إذا قيست محق الدين».

إن هذه الرواية تشير إلى أن المسألة تنطلق من جانب آخر، لا من جانب العدد، وإنما من جانب طبيعة مشاركة المرأة في العقل الديتي (أي الدية) التي تتحملها العاقلة، فالقضية لها جانب آخر، فالسائل تصور الملاك في جانب، مع أنّ ثمة ملاكاً آخر وهكذا فإنه. ربما نجد بعض الحالات التي لا مجال فيها للقياس، كما في قضية قضاء الصوم بالنسبة إلى ذات العادة وعدم قضاء الصلاة وهكذا... إنني أتصور أن ثمة مسلّمات درج عليها الأصوليون والفقهاء في الحكم

الشامل بالنسبة إلى القياس، ويمكننا أن نعيد النظر فيها، فلعلنا نكتشف شيئاً جديداً.

اكتشاف الحلقة المفقودة

وفي هذا الإطار، لا بد من الإلفات إلى أحد محفِّزات العمل بالقياس عند بعض المذاهب، وهو انطلاقه من ضرورة معرفة الأحكام مع قلة الأحاديث الصحيحة، فلجأ هذا البعض إلى القياس لملء الفراغ، كما حصل مع الإمام أبي حنيفة الذي كان أول من نظّر للقياس وعمل به، إذ لم يصح عنده من أحاديث النبي ﷺ إلا ثمانية عشر حديثاً بحسب ما أذكر، بمعنى أنه لا يملك أي مصدرٍ لاستنباط الحكم الشرعي، وهذا ما نعبر عنه بدليل انسداد باب العلم والعلمي، ومن الطبيعي أنه إذا انسد باب العلم بالأحكام أو باب الحجج الخاصة، أي ما يعبّر عنه بالعلمي، فإننا لا بدّ أن نرجع إلى حجية الظن على بعض المباني، كمبنى الكاشفية، بمعنى أن العقل يحكم بذلك عند فقدان كلِّ الوسائل لمعرفة الحكم الشرعي مع وجود علم إجمالي بوجود حكم شرعيٍ لم يسقط. وإذا كان الأمر كذلك، فلا بدّ أن يجعلَ الله حجة ويكون الظن حجّة، وعند ذلك يكون القياس أقرب الحجج من هذا الموضوع.

ومن خلال هذا نفهم أن مسألة رفض القياس لدى أئمة أهل البيت (عليهم السلام) قد يكون منطلقاً من أن هناك أحاديث في السنة الشريفة واردة بشكل واسع جداً لا يحتاج معها إلى القياس، لأن باب العلم مفتوح من جميع الجهات مثلاً، سواء أكان من خلال القواعد العامة أم من خلال النصوص الخاصة.

إن المشكلة ـ في تصوري ـ تكمن في فهم النصوص ومواردها، وفي معظم الأحيان تكون الموارد مجرَّد نماذج للفكرة، وهذا ما لم ينتبه إليه الفقهاء، لأننا إذا انتزعنا العنوان العام من الموارد الخاصة، فإننا قد نحصل على عناوين كلية، وبالتالي قد لا نحتاج إلى القياس ولا إلى غيره، باعتبار أننا نحصل من خلال ذلك على قواعد عامة في معظم الموارد الخاصة. إنني أتصور أنّ تجربة علمية جديدة تنطلق من خلال الانفتاح الجديد على القضايا الكثيرة التي قد لا نجد لها في المفردات الاجتهادية عناوين خاصة ووسائل تفصيلية، تجعلنا نفكر بأن الله

سبحانه وتعالى لم يترك حركة مواكبة التطور بعيدة عن خطّ التشريع، فلا بد أن نكتشف هذه الحلقة المفقودة التي يمكن أن يُطل فيها التشريع الإسلامي على الواقع المعاصر، بعيداً عن كل التكلفات التي قد يتكلفها العلماء في مواجهة المشكلة، إن من حيث الحيل الشرعية، أو من حيث الالتفاف على المسألة، لتكون مرتبطةً بالشكل أكثر مما هي مرتبطة بالمضمون وما إلى ذلك.

تجربة الإمام الخميني(قده) ومقاصد الشريعة

*** لم يلج العقل الأصولي الشيعي عالم المقاصد، التي توغّل فيها العقل الأصولي في بعض المذاهب الإسلامية، بدءاً من فقهاء الشافعية في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري، أي مع إمام الحرمين الجُويني، مروراً بفقهاء الحنابلة، وانتهاءً بالمالكيين على يدي الشاطبي والقرافي في القرن الثامن الهجري، مع العلم أنّ تخيّر الأحكام في موارد التزاحمات غير ممكن قبل اتّضاح التفاضلات في المقاصد، هل لديكم إسهام خاص في هذا الإطار؟**

- ما أتصوره في المقام، أنّ علماء الشيعة قد تحركوا في هذا المجال في أبحاثهم التفصيلية وفي بعض الأبحاث الفقهية، وعلى مستوى تأصيل القاعدة، فنحن نلاحظ في كثير من الحالات، خصوصاً في أبواب التزاحم مثلاً عندما يتزاحم شيء يتعلق بالأعراض أو يتعلق بالأنفس، مع واجب من الواجبات أو محرم من المحرمات، فيقولون إننا نعرف أن الشارع لا يريد ضياع النفس، ولذلك فإن أي واجب أو محرم لا يمكن أن يصمد أمام إنقاذ النفس، بحيث يسقط الواجب ويسقط المحرم أمام حالة ضرورة إنقاذ النفس التي تتوقف على ترك الواجب أو فعل الحرام وما إلى ذلك.

وهكذا قد نلاحظ في كثير من المفردات التفصيلية حديثاً عن النظام العام للناس، الذي فيه حفظ الدماء، والأموال، والأنفس، وحتى أن الكثيرين من فقهاء الشيعة أصدروا الكثير من الفتاوى التي تتصل بالنظام العام، من دون أن يكون هناك نص خاص فيها، وربما كنّا نلاحظ أن التطورات الأخيرة في حركة الاجتهاد الإسلامي الشيعي في تجربة الدولة الإسلامية للإمام الخميني(رض)

دخلت في بحث طويل في قضية إدراك المصالح والمفاسد، وفي مسألة تقييد الأحكام أو إطلاقها أو إيجاد عناوين ثانوية، أو اكتشاف العناوين الثانوية فيها، وفي مسألة المؤهلين لمعرفة المصالح والمفاسد. ولعل انتخاب مجلس أهل الخبرة الذي يدرس القوانين ويُشخّص المصالح والمفاسد هو من هذا القبيل. هذه الإطلالة المتنوِّعة على بعض موارد الفقه الشيعي في المفردات التفصيلية من جهة، وفي بعض حركة القواعد العامة، تدلُّ على أن مسألة المقاصد ليست بعيدة عن الذهنية الشيعية الفقهية، وإن كانت بعيدة عن التقعيد الأصولي، ولكن الإنسان الذي يريد تقييم هذه المسألة، يجد هناك مفردات كثيرة تعينه على الوصول إلى خطوط عامة في مسألة التقويم.

تجاوز مقاصد الشاطبي

وإذا أردنا محاكمة الشاطبي، فإنه ليس من الطبيعي، أو ليس من الدقة، أو ليس من الواقعي، أن نحصر مقاصد الشريعة في هذه الدوائر الخمس التي توصَّل إليها هو وغيره، لأن المسألة تنطلق من استقراءات خاصة ذاتية، وقد تتسع المسألة لتشمل موارد أخرى لم يرد فيها الشرع نصاً خاصاً، مما أصبح يمثل قضايا إنسانية عامة تصل إلى مستوى الضرورات الحياتية التي لا معنى لوجود الإنسان من دونها. إننا نستطيع من خلال ذلك أن ندرج مثل هذه القضايا تحت بعض العناوين العامة التي فيها حفظ النفس إذا وسَّعنا المسألة مثلاً، أو حفظ النظام العام، لأن مسألة النظام العام هي مسألة واسعة تتسع بحسب الحاجات الحيوية للإنسان، ما يعني أنّ العنوان يبقى واحداً وإن اختلفت جزئياته أو اختلفت مثلاً وسائله بحسب تطور العصر.

العدل بين التشريع والعقلاء

وفي هذا المجال إن بإمكاننا أن نبحث مسألة العدل، وقد أشرتُ في بداية المداخلة إلى أنّ علينا أن نبحث مسألة العدل من خلال المفهوم الشامل للعدل، أو المفهوم الإنساني العام للعدل، لأن النظرة الموجودة لدى الفقهاء هي أن قصة العدل تتأطر بإطار الموارد التشريعية التي وردت في قضايا الناس التي وضع

الشارع فيها موازين معينة للعدل، ولكننا لا نعرف أن الشارع وضع موازين مطلقة وشاملة للعدل، وإنما تحدث في القضايا بشكل عام مع بعض التفاصيل، كحق المؤمن على المؤمن مثلاً، وكحق الأب على الأولاد... إلخ، ولكنه لم يتحدث عنها بشكل مطلقٍ. على سبيل المثال قد نستفيد من آية ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌۗ﴾ [البقرة/ 228]، أنّ الشارع أطلق مقولة أنّ كل ما للرجل هو للمرأة إلاّ في بعض التفاصيل الصغيرة جداً التي حددها الشارع بالدرجة.

إننا انطلاقاً من ذلك، يمكن لنا أن نأخذ من إطلاق كلمة العدل بمفهومه الشامل في القرآن الكريم فكرة مفادها أن العدل قاعدة، وإذا كان الشارع لم يحدِّد ميزاناً مطلقاً للتفاصيل لتخضع له كل مفردات العدل بصفة شرعية، كما هو المعنى المصطلح عليه للكلمة الشرعية الإسلامية، فإننا نستطيع أن نقول إنَّ الشارع عندما أطلق كلمة العدل ولم يحدد لها خطوطاً تفصيلية، فإنَّ معنى ذلك أنه أراد منها المعنى العقلائي العام، المعنى الإنساني العام الذي يلتقي عليه كل الناس، بحيث يمكن لك في أية حال أن تقول إن فلاناً ظلم فلاناً، وإن فلاناً عدل مع فلان، كما أنَّ من الممكن جداً أن تتطوَّر مسألة حركية العدل في تفاصيل الحاجات الإنسانية. وهنا أشعر بأن مثل هذه الأمور لا بدّ لها أن تبحث بشكل جديد بعيداً عن ذهنية الاستبداد في التعامل مع القضايا واعتبار أفكارنا من المسلَّمات التي لا مجال للبحث فيها، لأننا نعتقد أن كل شيء قابل للبحث، فإمّا أن تقرّ الشيء الموجود الموضوع بين يديك، وإمّا أن ترفضه، لأن بحث الآخرين له بالطريقة التي أصبح فيها واضحاً عندهم، لا يعني أن من الضروري أن يكون واضحاً عندنا.

الوجدان الشيعي ومفهوم المرجعية

*** لننتقل إلى مسألة خاصة بالدائرة الشيعية، ثمة غموضٌ كثيف وواسع يكتنف مفهوم المرجعية، ساهمت العزلة التاريخية إلى حدٍّ كبير في صناعته - الغموض - وقد أفرط البعض في ترسيم موقع المرجعية، فجعلها التعبير عن**

كل شيء، بينما حصر البعض الآخر - في المقابل - الموقع في الإطار العلمي. ما هو تحديدكم للمرجعية؟ وكيف تقوِّمون دورها الآن؟

- التأمل في التاريخ الإسلامي الشيعي، لا يعضدنا في العثور على تصور ناجز للمرجعية ودورها، سواء كان ذلك في دائرة الفُتيا وملحقاتها، أو في دائرة الشؤون العامة كما نتصوره الآن. فقد كان الناس يرجعون إلى علمائهم في أية منطقة من المناطق، ولم تكن هناك مركزية معينة لعالمٍ فرد، أو لأفراد محدودين من هؤلاء العلماء. ومن الممكن في بعض الحالات أَن يشتهر عالم ما، كالشيخ المفيد، في وسط أوسع من وسطه، فتأتيه الرسائل من الأماكن التي وصلت إليها شهرته في كثير من القضايا، ولذا نجد أن هناك المسائل الطرابلسية أو ما أشبه ذلك للشيخ المفيد، ولكن هذا لا ينطلق من المركزية المرجعية، بل ينطلق من شهرة هذا الإنسان كعالم يمكن أن يجيب على أية مسألة من المسائل في دائرته الموسوعية ليرجع الناس إليه. وفي هذا السياق أيضاً، لم يكن في الوسط الشيعي تاريخياً مرجعية بالمعنى العام تشمل الجانب السياسي الذي يتحدث عن المرجع كسلطة سياسية، قيادية، شاملة عامة، كواقع حركيّ فعليّ. وهذا لا ينفي أن تكون نظرية ولاية الفقيه العامة موجودة لدى بعض الفقهاء السابقين، كالشهيد الأول وصاحب الجواهر وما إلى ذلك، ولكنها لم تتحرك كواقع حي، لأنَّ الشيعة لم يضعوا في حسابهم إمكانات الوصول إلى الحكم، ولهذا كانوا يعتبرون فرصة الدولة عندهم هي فرصة دولة الإمام المهدي (عج).

وفي ضوء ذلك، نعرف أن مسألة المرجعية هي من المسائل الحادثة والطارئة التي نشأت في ظل ظروف معينة، كأن يبرز في الحوزات العلمية شخص متفوّق على الآخرين، ويحظى بتقدير عام، يدفع أهل الحوزة للاعتراف به أو تعيينه مرجعاً. وقد ذكر التاريخ عن انتخاب مراجع في بعض المواقع من بعض العلماء المميزين، وقد أسس هذا الواقع التاريخي لمرجعية سرعان ما تطوَّرت لتتحوَّل إلى حالةٍ مركزية في الواقع الشيعي من حيث الفتوى وملحقاتها في الحقوق الشرعية وما إلى ذلك، ولكنها تجاوزت في الوجدان الشيعي الواقعي هذه

الحدود، وأصبحت تشكل نوعاً من أنواع الالتزام بزعامة المرجع حتى في ما يتجاوز المسألة الفقهية. ولهذا نجد أن الناس يسألون المرجع عن رأيه في الموضوعات الخارجية السياسية وغير السياسية، ليستغرق بذلك الوجدان الشيعي في المرجع، أي مرجع الفتيا. وقد نلاحظ أن كثيراً من المرجعيات لم تتطوَّر بمستوى الوجدان الشيعي في نظرته إلى مرجعيته، فبقيت في دائرتها الفقهية الخاصة، في الوقت الذي كان الوضع العام يفرض عليها أن تتوسَّع وأن تنطلق أبعد من ذلك، وإذا كان البعض قد انطلق فإنها انطلاقات متواضعة شخصية، لا تمثل تياراً أو شيئاً جديداً في الحركة.

واقع المرجعية وضرورة المؤسسة

إنني أتصوَّر أنَّ هذه الفجوة بين ما هو الوجدان الشيعي العام وبين ما هو مفهوم المرجعية لدى المرجع، خلق هوَّة واسعة، جعلت الواقع الإسلامي في الدائرة الشيعية يعيش حالة قلقٍ كبير وواسع جداً في هذه المسألة، وبهذا بدأت الأحاديث والاقتراحات والأبحاث حول هذا الموضوع، ولعل مرجعية السيد محسن الحكيم في بعض مواقعها التي استطاعت من خلالها أن تطلَّ على الواقع بشكل أكثر انفتاحاً، ثم مرجعية السيد الخميني، خرقتا كل الحواجز وتجاوزتا كل الحدود في إعطاء الولاية العامة للمرجع في حركيته في كل القضايا العامة على مستوى الدولة، وجعلت الوجدان العام يتجه في هذا الاتجاه، ولكننا نلاحظ أن القضية لا تزال بين مدٍّ وجزر.

إننا نعتقد بأن التطورات الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والأمنية، التي بات يعرفها المسلمون الآن، وخصوصاً في الدائرة الإسلامية الشيعية، أصبحت بحاجة إلى المرجعية المؤسسة، بمعنى أن تكون المرجعية مؤسسة يقودها مرجع، لأن القضية أصبحت تحتاج إلى أجهزةٍ ودراسات تتّصل بمجمل المواقع العامة، وتشارك في كل القضايا المطروحة في الساحة، وتتحرك في كثيرٍ من المبادرات الشعبية والدولية، مما لا يمكن للمرجع أن يحيط به، إذ

لا يكتفي أن تمثل الأفكار العامة القائمة التي لا تغني من جوع، لأنها لا تتصل بالواقع.

وفي ظل هذا الواقع، أرى ضرورة تحويل جهاز المرجعية إلى مؤسسة يقودها مرجع يملك علم الفقه بشكلٍ عميق، ليس من الضروري أن يكون الأعلم، ولكن لا بدَّ أن يكون له من خلال ممارساته قدرٌ كبير من النضج الذي يمكّنه من أن يفتي في كل قضية، أو أن يكتشف روح الإسلام في هذا الموقع أو ذاك، بما يمكنه أن يقدم فيه رأياً ولايتياً كان أو فقهياً. ونحن في الوقت الذي لا نرى فيه وجوب تقليد الأعلم، نجد أنه لا يكفي في المرجع أن يكون مجتهداً في أول درجة الاجتهاد، بل لا بدّ له أن يكون مجتهداً خبيراً ممارساً يتميز بالنضوج الناشئ من كثرة الممارسة وكثرة المذاكرة وما إلى ذلك من الأمور.

قراءة النص: المعنى... الحقيقة والتعددية

التفسير والعلوم

مع تطور علم النص، غدا مفهوم تفسير النصوص جامعاً لعدة علوم، ينتمي بعضها إلى علم النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا فضلاً عن علم اللغة. بينما لم يغادر التفسير لدينا أدواته ومناهله التراثية.

ما مدى إمكان استئناف النظر في تلك الأدوات وإطلالة التفسير على فضاءات فسيحة؟

- إن علاقة التفسير بأكثر من علم ـ لا سيما علم الاجتماع الإنساني ـ يرتكز على أساس أن النص هو تعبير عن حالة إنسانية في علاقة الفكرة، التي يريد الإنسان إبرازها بالكلمة، بالوعي الداخلي لها والانفعال الشعوري بها وارتباطها بالموقع الاجتماعي للمتكلم والظروف المحيطة به، بقدر ما تتصل مفرداتها بما ينفتح على شخصية المضمون الثقافي والنفسي والحركي للمعنى.. ولعلّ هذا هو الذي يتمثل في مصطلح القرينة الداخلية والخارجية المحيطة بالنص التي قد تضيف إلى المعنى اللغوي إيحاءات وخصوصيات متنوعة، بحيث يتحول النص إلى حالة في حركية واقع الإنسان بدلاً من أن تبقى مجرد مدلول للفظ في المسألة اللغوية...

على أن المطلوب في هذا المجال التنبيه على نقطة حيوية في الموضوع، وهي أن هذه «القرائن» لا بد أن تملك الوضوح في علاقتها بالنص تماماً كأية ملامح شخصية لأي دلالة حالية أو مقالية، فلا يكفي فيها أن تكون حالة اجتهادية

في انطباعات السامع أو الباحث في الأفق التجديدي لاستنطاق المضمون.. لأن النص يمثل حالة تعبيرية عن الوعي الإنساني لما يتمثله من الفكرة بكل ما يتصل بها من عناصرها الداخلية أو الخارجية، فلا بدّ للأدوات التعبيرية أن تتوفر على تمثيل الفكرة لذلك كله في عملية التخاطب والتفاهم بقدر ما ترتبط المسألة بالنص وظروفه المحيطة به وبالإنسان، بحيث إذا سمعه السامع وتأمل في ذلك كله فهم الفكرة التي يُراد التعبير عنها في كل مفردات الدلالة.

في ضوء ما تقدم، لا بد أن تخضع المسألة التفسيرية للقاعدة الثابتة التي يمكن أن تكون مرجعاً لكل الذين يدرسون النص ويناقشونه أو يختلفون في خصوصياته الدلالية. ومن خلال ذلك فان العنوان الثقافي في التفسير النصي لم يبتعد عن الخط الذي أخذ به العلماء المسلمون، وإن غاب الاطلاع التفصيلي على بعض المصطلحات الحديثة مما استحدثه الغرب، هذا مع أهمية المناقشة في قدرة الشخصية الذاتية والاجتماعية على التعبير عن الدلالة المذكورة، ما يسمح بالتحفظ على قرينية القرينة على هذا المعنى أو ذاك أو على علاقة هذه الحالة أو تلك بالمعنى.

النظريات العلمية وشروط التعامل

*** طالما دعوتم إلى توظيف العلوم الإنسانية في الاجتهاد، والإفادة من معطياتها الراهنة في إنتاج فهم للنص يواكب العصر وما يحفل به من متغيرات متنوعة.**

كيف يتسنى توظيف المعارف الألسنية المعاصرة في التفسير، من دون استبعاد لأصول التفسير وقواعده الموروثة؟ وما السبيل للجمع بين تلك الأصول والمكاسب الجديدة للهرمنيوطيقا والألسنية؟

- إن دعوتنا لتوظيف العلوم الإنسانية في التفسير قد ارتكزت على أن المسألة التفسيرية تخضع للمستوى الثقافي والعلمي للمفسر في وعيه للنص في شخصيته اللغوية، وفي الفكرة التي يعبر عنها في خصوصياتها النفسية والاجتماعية، الأمر الذي يختلف فيه المفسرون تبعاً لاختلاف مستواهم الثقافي،

ولذلك فان الاطلاع على العلوم الإنسانية يوسع تفكير الإنسان ويكشف له كثيراً من الخصوصيات المحيطة بالمعنى، ومن الإيحاءات المنفتحة على آفاق الفكرة..

وفي هذا الإطار، ربما يحتاج المفسر إلى الثقافة العلمية، لتحديد الموضوعات للأحكام في عناصرها الواقعية المتصلة بالنظام الكوني في أسراره العلمية، أما توظيف المعارف الألسنية في التفسير فهي مسألة خاضعة لدراسة هذه المعارف على مستوى النظرية، باعتبار انها لا تزال تخضع للجدل في طبيعتها العلمية في ميزان الخطأ والصواب، كما أننا نحتاج إلى التعرف على مدى ما يمكن أن تقدمه لنا في التعامل مع المناخ النفسي والاجتماعي الذي يحيط بالمرحلة التاريخية للنص، على أساس أن أساليب التفاهم لدى الشعوب قد تخضع لما يشبه المصطلحات التي تختلف بين شعب وآخر أو بين مرحلةٍ وأخرى لأن الكلمة قد تشبه الرمز في دلالتها على ما يريد الإنسان التعبير عنه، فإن أهل اللغة يتسالمون على ما يراد من معنى للفظ، بحيث لو تم تجاوزه إلى دلالات أخرى لا علاقة لها باللفظ ولا بما يحيط به واجهوه بأنه لم يأت بدليل عليه.

وفي ضوء هذه المنطلقات لا بد من دراسةٍ معمقةٍ لهذه العلوم على مستوى مفرداتها الفكرية ومرحلتها التاريخية وخلفياتها الاجتماعية، بحيث لا تكون غريبة عن الذهنية الشعبية العامة، وحتى على مستوى المثقفين لئلا يتحقق التفاهم من خلالها.. وبكلمة واحدة، فإن أية نظرية في واقع الاجتماع الإنساني في طبيعة العلاقات أو في طريقة التخاطب أو في قواعد التفسير، لا بد أن تدرس كل خصوصيات المجتمع الذي يراد لها أن تحكمه وتتحرك فيه، وهذا هو ما تحتاجه مسألة الجمع بين ما هو الواقع في المسار التاريخي والنظريات الجديدة، لأن للشعوب مرتكزات عميقة في وجدانها اللغوي والنفسي والاجتماعي، وذلك حتى لا تتحول النظرية الجديدة إلى حالة فوقية تفرض عليه من الخارج في تصورات أصحابها وتحليلاتهم الذاتية بما لا ينسجم مع الواقع.

ذاتيات المجتهد والتواضع العلمي

*** يرى بعض المفكرين أن المفسر لا يستطيع أن يتعاطى مع النص بحيادية وموضوعية، وإنما هو يمارس عملية تلوين للنص الذي يريد تفسيره**

تبعاً لثقافته وقبلياته ومفروضاته ورؤيته الكونية، مضافاً إلى أفقه الزمني الخاص، والفضاء التاريخي للنص، لذلك لن يفهم من النص إلاّ بمقدار ما يرقى إليه وعيه ورؤيته الخاصة. وهذا ما دعا بعض المفكرين إلى إنكار دلالة النص على الحقيقة، لأن «النص لا يقول الحقيقة، بل يفتح علاقة مع الحقيقة»، وان تدبر القرآن ومحاولة فهمه «ليست مجرد شرح أو تفسير أو تأويل للمقروء بل هي إعادة بناء له طبقاً لتصور القارئ فرداً أو جماعة».

كيف يتغلب المفسر على ما يكتنف فهمه من مؤثرات شتى، فيكشف لنا عن الحقيقة التي يشي بها النص القرآني؟

- من الصعب جداً أن يتحرر المفسر من مكوناته الثقافية ومؤثراته العامة والخاصة في المرحلة التاريخية التي تحيط به، وفي المرتكزات اللاشعورية التي يخضع لها بشكل تلقائي من خلال رواسبه البيئية وتربيته الاجتماعية، لأن ذلك كله هو الذي يتدخل في صناعة شخصيته الثقافية، وفي أسلوبه في الخطاب، وطريقته في فهم النص، وفي علاقته بالآخر، وفي نظرته للأمور، ما يجعل حركته ـ كنتيجة لذلك ـ حركة عفوية تلقائية، كما لو كانت إنسانيته هي التي تمارس دورها في كل ما يواجهها من أوضاع متصلة بنشاطه الثقافي في المسائل المتعلقة بالثقافة والحياة، بحيث يتحول طلب التحرر منها إلى نوع من طلب التحرر من الذات لأنه لا يشعر بأن هناك انفصالاً بين الذاتية والموضوعية، بل يرى انه موضوعي في فهمه للنص لأن مفرداته الثقافية تحولت إلى شيء متجذر في الذات.

وفي ضوء ذلك، فان هناك حقيقة ثقافية مفادها أن النص لا يمثل حالةً موضوعيةً مستقلةً عن الإنسان، لأن استنطاقه في مضمونه الذي يراد له التعبير عن الحقيقة الكامنة التي يقصدها المتكلم، خاضع للفهم المعرفي للسامع أو القارئ أو الباحث الذي يدرسه من خلال مكوناته الثقافية التي هي أشبه بالمكونات الشخصية العميقة، تماماً كما لو كانت جزءاً من الذات، وهو في هذا الظرف لا يتصور بفعل استغراقه في داخل وجدانه أن هناك وجهة نظر أخرى في الفهم، بل قد يتصور أن أية وجهة نظر مختلفة تمثل خطأً لا ينبغي الالتفات إليه. ونحن إذ

نشير إلى أن النص يمثل الحقيقة في داخله بلحاظ طبيعته التعبيرية عن مقصود المتكلم، إلا أن القارئ في فهم هذه الحقيقة يخضع للطريقة أو الكيفية التي يتمثل بها النص في وجدانه الثقافي، بما يولد اجتهادات مختلفة تمليها التمثلات المختلفة لقارئي النص في اجتهاداتهم في فهمه.

وعلى هذا الأساس، نحن نؤكد أن فهم النص لا يمثل الحقيقة المطلقة بل يمثل الحقيقة من وجهة نظر القارئ، الأمر الذي يفرض على المفسرين أن يتواضعوا إزاء ما يطرحونه من إسهامات اجتهادية في الواقع الثقافي المتنوع، باعتباره غير قابل للنقد، كما عليهم أن لا يدّعوا لأنفسهم أنهم يملكون الحقيقة المطلقة. ولهذا فلا تكون المقولة التي ذكرت في السؤال ومفادها أن تدبر القرآن ومحاولة فهمه ليست مجرد شرح أو تفسير للمقروء، بل هي إعادة بناء له طبقاً لتصور «فرد أو جماعة»، هي مقولة دقيقة، فمسألة البناء تختلف عن ـ ولا تطابق ـ مسألة القراءة، ذلك أن البناء وفق ما ذكرته المقولة تترك المساحة الأبرز للقارئ إلى الدرجة التي تدفعه إلى إنتاج ما لم يكن، أو ما ليس له أساس في النص، بينما القراءة تمثل الكشف عن الحقيقة مما قد يخطئ فيه القارئ ـ انطلاقاً من ضبابية المناخ الداخلي والخارجي في نفس القارئ أمام النص ـ وقد يصيب، هذا مع تأكيد أن المفسر لا يستطيع ـ مهما كانت محاولته ـ أن يتغلب على المؤثرات الخفية في عمقه الإنساني التي باتت جزءاً من الذات ـ كما ذكرنا ـ ولذلك فلا فرصة أن يدعي أنه يملك الحقيقة المطلقة الحاسمة التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها.

وربما كانت هذه النظرة الواقعية إلى الاجتهاد في فهم النص التي توحي بالنسبية في فهم الحقيقة، تؤدي إلى الانفتاح على الرأي الآخر، ما يسمح بالدخول مع أصحابه في حوار علمي موضوعي يستهدف التعاون في الوصول إلى الحقيقة الواحدة بينهما، مما يحقق المزيد من الغنى الفكري الذي تتنوع فيه وجهات النظر تبعاً لتنوع الفهم التفسيري للنص، بينما تؤدي الأنانية الفكرية الذاتية التي يتصور الإنسان معها أنه يملك الحقيقة المطلقة التي لا مجال للجدال فيها، باعتبار أنّ ذلك جدال في البديهيات ومخالفة لله ولرسوله وضلال عن الخط المستقيم، إلى إغلاق باب التفكير في الجانب الآخر واللجوء إلى أساليب

التكفير والتضليل في ظل غياب أيِّ قاعدة فكرية لتصنيف الكفر أو الضلال، وهو ما ينتج عن فقدان الثقافة الواسعة والمعايير الصحيحة التي تتيح له التمييز بين الحق والباطل والكفر والإيمان والهدى والضلال.

إن العقدة المرضية لدى الكثيرين من هذه النماذج هي أنهم يتصورون أنفسهم أنهم يملكون الأعلمية المطلقة في الوقت الذي نجدهم يتخبطون في أكثر من حالة جهل حتى في مجالات اختصاصهم العلمي، لأنهم ينظرون إلى الأمور في اتجاه واحد، ولأنهم يحسبون المسائل النظرية بديهيات، لا من خلال فحصها ومناقشتها، بل لمجرد أنهم اقتنعوا بها.

بطون القرآن: المشروعية والضوابط

*** اشتهر لدى المفسرين، وخاصة المتصوفة والعرفاء ما يعرف بـ (بطون القرآن) وتعدد مستويات فهمه، حتى قال البعض بوجود «سبع بطون» بل «سبعون بطناً»، واستغرق أصحاب هذا المنهج في تأويل القرآن وحكاية معانٍ بعيدة عن ظواهر الآيات الكريمة. وقد اهتم الغلاة بتوظيف ذلك في تأويل القرآن، فانزلقوا في شطحاتهم المعروفة.**

وما هو موقفكم من هذا المنهج في تأويل القرآن؟ وهل يفضي عدم القول بالبطون إلى نفي عملية التأويل التي يمارسها المفسر مع بعض الآيات؟

ــ لم أجد لهذه الدعوى «بطون القرآن» معنىً واضحاً في نطاق الدلالة اللفظية للنص بما يختزنه من المعنى الواحد، فإذا كان مقصود هؤلاء بالبطون تعدد المعاني فهو أمر مرفوض حتى بلحاظ وجود المشترك اللفظي الذي تتعدد فيه معاني اللفظ، لأنهم يؤكدون أنه لا يجوز استعماله في أكثر من معنى، وإذا كان مقصودهم وجود معنى باطني يقصده المتكلم من دون أن يستعمل اللفظ فيه ولكنه يبقى ملحوظاً لديه في وجدانه الذي يختزن بعض المعاني الخفية في خفاياه، فهو أمر لا علاقة له بالنص القرآني، لأنه لم تلحظ دلالته عليه، بل هو داخل في التصورات الخاصة للمتكلم التي هي بحاجة إلى دليل يدل عليها.

وإذا كان مقصودهم أن الفهم للقرآن يتنوع في وجدان القارئين، فقد يفهمون

منه اليوم معنى ليفهموا منه معنى آخر في اليوم الثاني، وهكذا تتعدّد المباني بحسب تعدد الأفهام، وقد تصل إلى أعداد تزيد وتنقص تبعاً لذلك من خلال الثقافة المتحركة للقارئ أو الباحث، فهذا أمر معقول، ولكن ذلك لا يعني تعدد المعاني، بل تعدد الاحتمالات التي إذا اختلفت فلا يمكن إيرادها في اللفظ دفعة واحدة، بل هي خاضعة لميزان الخطأ والصواب، كما أن أي احتمال لا ينسجم مع قواعد دلالات النص لا يكون مقبولاً.

وإذا كان مقصودهم أن للمضمون القرآني آفاقه وإيحاءاته وحركيته في الواقع، واختلاف أساليبه فهو أمر معقول، لأن معناه هو أن القرآن يستبطن كل عناصر المعنى في حركته في الحياة والإنسان وفي إيحاءاته الحسية والمعنوية، ولكنه لا يمثل أيّ نوع من التعددية، بل يمثل حالة من سعة المعنى في شموليته وامتداده ورحابته الأفقية وحركيته الإيحائية.

وفي ضوء ذلك، فإننا لا نملك أمام هذا الوجه في معنى «البطن القرآني»، إن صح التعبير، أية فرصةٍ للاتجاهات المنحرفة التي تختبئ خلف فرضيات فكرية معينة، لأنها لا ترتكز على أيّ دلالة ظهورية في استنطاق النص، ولا تملك أية قرينة داخلية أو خارجية تدل على ذلك في العمق، بل أن محكمات القرآن في النص والظهور تبطل ذلك وترفضه وتسقطه، وهذا ما نلاحظه في دعوة النبي محمد ﷺ والأئمة من أهل البيت عليهم السلام إلى عرض الأفكار المختلفة على القرآن في دلالته الظاهرة الخاضعة لقواعد فهم اللغة العربية «فما خالف كتاب الله فهو زخرف».

ومن هذا المنطلق، قد تفرض علينا أمانة البحث القرآني أن ندقق كثيراً في الأحاديث الواردة في تفسير القرآن، مما لا ينسجم مع ظهور الآيات من قريب أو من بعيد، بحجة أنه من التفسير الباطني، لأن ذلك لا يرجع إلى محصّل في المعنى المعقول إلا أن يخضع للتفسير الإيحائي، أو المصداقي مما يطلق عليه اسم «الجري»، لأنه لا يمكن إعطاء القرآن أي معنىً لا يملك النص أساس الدلالة فيه، باعتبار أنه لا يلتقي بقواعد البلاغة، بل قد يدخل في بعض الحالات في دائرة الخطأ.

أما مسألة التأويل، فإنها ـ في مصطلحها الفني ـ تعني حمل اللفظ على

خلاف ظاهره بحسب القواعد المتبعة في تأصيل الظهور ـ وهو أمر يخضع لما يطلق عليه اسم «القرينة» التي توحي بمعنى آخر مخالفٍ للمعنى الموضوع له اللفظ، ولا علاقة له بنظرية «بطون القرآن» بل هو داخل في عنوان «المجاز» أو الكناية ونحوهما من أساليب التفنن في التعبير، وعلى هذا الأساس فإنه لا يخضع للاستغلال من قِبل دعاة الغلو والاتجاهات المنحرفة، لأنه يرتكز على قاعدة واضحة لا مجال فيها للالتباس.

تعدد القراءات والعصبيات الذاتية

*** يدعو بعض العلماء المسلمين إلى تعدد القراءات، ويعتقد بأنها ضرورة لشيوع روح التسامح، والقضاء على نزعات التكفير والتبديع والتفسيق في اطار الديانة الواحدة، وبالتالي التحرر من أنماط الدوغمائية والايديولوجيا الاقصائية.**

ما هو موقفكم من تعدد القراءات؟ وهل تعتقدون بمرتكزات قرآنية لمشروعيتها؟

ـ إن تعدد القراءات ـ في بُعده المعرفي ـ يحمل الكثير من الإيجابيات الفكرية، لأنه يثري جانب الاحتمال في تمثّل الفكرة في عمقها التفسيري على أساس تنوع الاستظهار للآية، ويدفع ذلك إلى الانفتاح على الآخر بالحوار في تجربة الوصول إلى النتائج الحاسمة، سواء من خلال الرغبة الذاتية للإنسان في تأكيد فهمه، أو من خلال الحاجة المعرفية إلى التعرف على وجهة النظر الأخرى، والتي قد تحمل في داخلها صورة الحقيقة لدى الإنسان الذي يعيش موضوعية التفكير وعقلانيته، بحيث لا تمثل فكرته عنده حالةً في الذات، كما لو كانت جزءاً من ذاته، بل حالة في الفكر الذي قد يتغير من وقت إلى آخر من دون أية عقدة خاصة بلحاظ أنه شيء طارئ من الخارج وليس شيئاً متجذراً في الداخل.

إننا نتصور أن ذهنية التسامح والقضاء على نزعات التكفير والتبديع والتضييق في إطار الديانة الواحدة قد لا تنفتح على الإنسان الآخَر من خلال التعددية، بل

قد تنشأ المشكلة إذا كانت العصبية للذات أو للفكر المتخلف أو حالة التقديس للقديم هي المهيمنة على الفكر، الأمر الذي قد يخلق لهذا الإنسان الذي يملك وجهة نظر معينة حالة من التعقيد والتشنج والضيق النفسي تصل إلى الدرجة التي يلجأ فيها إلى المواقف السلبية، لأنه لا يطيق الرأي المعارض ولا يعيش الاعتراف بالآخر.

إن القضية تتصل بالقيمة الأخلاقية الإنسانية التي يعيش فيها الإنسان إنسانيته في إنسانية الآخر، فإذا كان يجد أن من حقه الاختلاف مع الآخر بفعل اختلاف مكوناته الفكرية عن مكوناته، فإنه يجد أن من حق الآخر الاختلاف معه، ليكون الحوار الموضوعي هو الذي يؤدي بهما إلى التفاهم أو اللقاء على هدى الآية الكريمة ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء/ 59] في إيحاء قرآني بشرعية الاختلاف والابتعاد عن التحرك معه من موقع العقدة، بل الانطلاق به نحو القاعدة الإيمانية المشتركة في إرجاع الأمر إلى الله والرسول لأنهما المصدران المعصومان في تأصيل الحقيقة.

الاختلاف بين التعددية والمسؤولية الإيمانية

*** يرى البعض أن تعدد قراءات الدين يفضي إلى نسبية الحقيقة، وتباين المواقف، وتمزق وحدة الأمة، واضطراب رؤيتها، فيما يرى آخرون أن الاختلاف سنة اجتماعية، يحكيها تاريخ الأديان، ومسار التجربة البشرية «ولا يزالون مختلفين ولذلك خلقهم». وهذه السنة تؤكد أن تعدد القراءات أمر لا مناص منه، كما انها في الوقت نفسه تبرر ذلك.**

كيف تغدو تلك التعددية سبيلاً للتعددية الفكرية والسياسية، من دون التضحية بوحدة الأمة؟

ـ إن تعددية القراءات لا تعني نسبية الحقيقة بل تعني نسبية الاجتهاد في فهمها كما أنها لا توحي ـ وحدها ـ بالتمزيق لوحدة الأمة واضطراب رؤيتها للحقيقة، بل إنها قد تعني التنوع الثقافي الذي يوحي بأكثر من صورة للفكرة بما يغني جانب التصور فيها.. ولكن السلبية هي في انطلاق التعددية من موقع عقدة

الرغبة في الخلاف من خلال الحالات الذاتية العدوانية كما توحي بذلك الآية القرآنية، ﴿وَمَا تَفَرَّقُوٓاْ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ﴾ [الجاثية/ 17]، فإن ذلك قد يعود إلى صنع المشكلة للأمة، لأن المسألة لم تعد ـ في هذه الحالة ـ مسألة فكر يواجه فكراً ليكون العقل من جهة والشرع من جهة أخرى، هو الذي يتدخل لوضع الأمور في نصابها الطبيعي، بل غدت مسألة ذات تصارع ذاتاً أخرى، وتسعى لإسقاطها والتغلب عليها على أساس حال من العداوة والبغضاء.

إن التأكيد على أن التعددية في جانبها المعرفي تمثل حركة العقل الإنساني في معطياته المتنوعة من خلال اختياراته الاجتهادية في السعي للوصول إلى الحقيقة بإخلاص، وتفتح الأفق الثقافي على الحوار الذي يسعى له الطرفان ليكونا رفيقين في رحلة البحث على الحقيقة الحائرة عليهما... إن هذا التأكيد الثقافي في وعي المسؤولية العقيدية الإيمانية هو الذي يمنع من تحول الخلاف إلى بغي وعداوة ويوحي للجميع بأن من الممكن للأمة أن تعيش الوحدة في التنوع أو التنوع في الوحدة.

أسس الوحدة وعناصر التعدد

*** تزخر مجتمعاتنا بتعددية دينية في مختلف المواطن، وقد سادت روح التعايش والسلم الاجتماعي حياة هذه المجتمعات في معظم العصور، ما هي الأسس القرآنية للتعددية الدينية، وصيانة وحدة الاجتماع الإسلامي من الفتن والحروب الأهلية؟**

ـ لقد أكد القرآن واقعية التعددية، ووجه الجميع إلى اللقاء على الكلمة السواء وذلك هو قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران/ 64] فقد ركز على الالتقاء على مواقع اللقاء مع أهل الكتاب في وحدانية الله وعدم اتخاذ الإنسان الإنسان رباً من دون الله بالرغم من الاختلاف في التفاصيل، وقوله تعالى: ﴿۞ وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ

﴿وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ۝٤٦﴾ [العنكبوت/ 46]، وهذا هو المنهج الإنساني التوافقي الذي يمتد إلى اللقاء بالتيارات الأخرى المذهبية والعلمانية والسياسية في إطلاق الكلمة السواء في خط واقع اللقاء، ليعيش الجميع ذهنية واقعية اللقاء في إيجاد مناخ نفسي وروحي للانفتاح بإنسانية على الآخر في مواقع الخلاف.

وقد أكد القرآن على المنهج الإنساني العام في الدعوة إلى الله وذلك هو قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ﴾ [النحل/ 125]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ/ 24]، كما أكد على إبعاد الذات عن ساحة الحوار لتكون المسألة أن هناك حقيقة ضائعة بينهما وأن الطرفين يسعيان ليكون الحوار رحلة مشتركة في اكتشاف الحقيقة...

أما مسألة صيانة وحدة الاجتماع الإسلامي من الفتن والحروب الأهلية فنلتقي بها في تأكيد وحدة الأمة في قوله تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ۚ وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ۝١٠٣﴾ [آل عمران/ 103]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ﴾ [الحجرات/ 10]، ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ﴾ [الحجرات/ 9] وهكذا تتحرك الأخلاقية الإسلامية الاجتماعية لتؤكد الارتباط العضوي بين المسلمين في العقل والقلب والحركة والموقف، وتضع الوسائل الواقعية في مفردات الأخلاق للوصول إلى الهدف، ليلتقي الإيمان بالفكرة والمنهج في النطاق الروحي والعملي بطريقة واقعية لا تبتعد عن ثبات المبادئ، والله الموفق وهو حسبنا ونعم الوكيل.

القسم الرابع
مناهج اجتهادية.. وقضايا السلطة والمرأة

- من وحي القرآن وثلاثية الظهور والرواية والعقل.
- تأملات في مناهج الاجتهاد: الإمام الخميني نموذجاً.
- الفقهاء والسلطان.
- الإسلام وقضايا السلطة والولاية.
- في قضايا السلطة والديمقراطية والعدالة الاجتماعية.
- قضايا المرأة في الاجتهاد الإسلامي المعاصر.

«من وحي القرآن» وثلاثيّة الظّهور والرواية والعقل

كتاب الدعوة والحركة

*** قبل أن ندخل في صميم منهجكم التفسيري للقرآن الكريم، لا بدَّ أوّلاً أنْ نقف عند التسمية والعنوان، فقد سمّيتم تفسيركم (من وحي القرآن). ماذا تقصدون من هذه التسمية؟ وما هي دلالاتها وإيحاءاتها؟**

– سمّيت تفسيري (من وحي القرآن)، لأنّه يحاول أن يستوحي القرآن حركيّاً، ويستوحيه للحاضر والمستقبل.

أمّا المنهج الذي انطلقت فيه، فهو أن أفهم القرآن من خلال الأجواء التي يعيش فيها القرآن، كونه كتاب الحركة الإسلامية، أي الدعوة الإسلامية التي كان يرشدها الله من خلال القرآن الكريم.

إن منهجي هو استيحاء آيات القرآن، من أجل أنْ نعيش تلك الأجواء في حياتنا الإسلامية الصاعدة، لأنّ القرآن ليس كلماتٍ لغويّةً تتجمّد في معناها اللغوي، بل هي كلماتٌ تتحرّك في أجواء روحيّة وعمليّة.

ولهذا، فإنّنا لا نتعامل مع آياتِه كتعاملنا مع النّصوص الأدبيّة المجرّدة التي تتحرّك مع الفكرة بعيداً عن أجواء الواقع، بل نشعر بأنّ القرآن حياة تتحرّك وتعطي وتوحي وتهدي وتقود إلى الصراط المستقيم.

فقد كانت آياته تتنـزَّل في أجواء حركة الدّعوة الإسلامية، فتراقب نقاط ضعفها وقوّتها في خطوات الداعية، وفي تحدّيات الواقع.

وكان للقرآن الكريم دورُهُ الكبير في رعاية كلِّ هذه الحركة الصاعدة نحو الأهداف الكبيرة، المثقلة بالأعباء والمسؤوليّات، ليطلّ على كلّ مشكلة، كما كان يهيِّئ الأجواء لمواجهة التحديات المفروضة على الإسلام والمسلمين، ليحشّد القوّة، ويرسم الخطّة، ويحدّد الهدف. وكان يقود المسلمين في حربهم وسلمهم، في انكساراتهم وانتصاراتهم. وكان يلاحق خطوات النبي ﷺ والمؤمنين معه، ليثبّتهم في مواقع الاهتزاز، ويمنحهم القوّة والثبات والصلابة والاستقامة.

هذا ما لاحظناه في حديث القرآن عن فلسفة تنزيله نجوماً على دفعات، وعدم نزوله جملةً واحدة. ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا ۝٣٢﴾ [الفرقان/ 32].

من هذا المنطلق، كان علينا أن نفهم القرآن ككتاب رسالة ودعوة، وذلك من خلال استحضار أجواء الدعوة والرسالة في نفوسنا؛ لنعيش حيويته وحركيّته وروحانيّته الرسالية كما عاشها المسلمون الأوّلون.

*** ولذلك نسمعكم تقولون: «إنَّ القرآن لا يفهمه إلاّ الحركيّون»؟**

- نعم، إنّ القرآن لا يفهمه إلاّ الحركيّون الذين عاشوا معنى الحركيّة الإسلامية في حيويّة الإسلام في انطلاقه مع الإنسان ومع العالم. والإنسان الحركي يفهم الإسلام بغير ما يفهمه اللغويّ أو عالم النفس أو عالم الاجتماع.

لذلك لا يمكن أن نفهم القرآن ككتاب له معنى لغوي فحسب. ونحنُ عندما نقرأ الحركة الإسلامية من خلال كتاب الله - إن كان على صعيد الحرب أو السلم أو على صعيد الدعوة - فإننا نحاول أن نفهم القرآن بطريقة حركيّة.

إنَّ القرآن كتاب دعوة وكتاب حركة، ولذلك يجب أن لا نفهمه بطريقة تجريديّة، كما لو كان كتاباً يطرحُ فكراً مجرّداً ككلِّ الكتب.

كان الحدث يتحرّك، وكان القرآن يرافقه، كانت المعركة تنطلق من خلال الإشارة القرآنية، وكان القرآن يتحرّك في وسط المعركة، ثمَّ يأتي ليقيِّم المعركة، كما نقرأ في معركة «أُحُد»، حيث إنَّ الآيات التي نزلت في سورة آل عمران المباركة، لو درسناها دراسةً جيّدة، لرأيناها تتحدّث عن السلبيات التي كانت تعيش في داخل المعركة لينتبه إليها المسلمون في المستقبل. وهكذا جاءت الآيات

التي تتحدّث عن «معركة بدر» في سورة الأنفال، لتقيِّم المعركة، وتقيِّم أداء المسلمين، وذلك بإثارتها لنقاط ضعفهم وقوّتهم.

وعلى هذا الأساس، نستطيع القول: إنَّ القرآن لا يمكن أن يُفهم إلاّ من خلال التجربة الإسلاميّة الشاملة، ومن خلال الحركة الإسلاميّة العامّة.

وعندما نعتبر أن القرآن كان يتحرّك في ساحات الجهاد، فمن الطبيعي أننا لا نستطيع فهم عمق معانيه، إلاّ من خلال تمثّلنا لحركة الجهاد في واقعنا العملي.

ولهذا نقول: إنّ القرآن لا يفهمه جيّداً إلاّ الحركيون والإسلاميون الذين يتطلّعون إلى السّاحة من خلال الوعي الحركي للإسلام، والوعي الحركي للقرآن، والوعي الحركي للتجربة الإسلامية.

ومن هنا، فإنَّ المجتمع المسترخي لا يستطيع أن يفهم القرآن، بل ربّما يعمل على تجميده!

المواكبة الدائمة للحياة

*** هل أنّ هذه التسمية (من وحي القرآن)، جاءت نتيجة تركيزكم في الممارسة التفسيرية على استيحاء أجواء القرآن الرسالية في واقعنا المعاصر، سواء كانت على صعيد الأفكار والمفاهيم، أو على صعيد النماذج الحيّة والأساليب.. لنجعل القرآن هو القائد والرائد في ساحة الصراع والتحديّات المعاصرة، ولنعيش حركيّة التفسير في الواقع؟**

- لقد حاولنا في تفسيرنا (من وحي القرآن) أن نستوحي القرآن في مفاهيمه الأصيلة الحيّة، لنجعل حياتنا تتحرّك في إطاره في ما نواجهه من قضايا ومشاكل وأوضاع جديدة، وذلك من خلال استيحاء المعاني القرآنية في الجانب الأعمق والأوسع للفكرة.

وسيبقى القرآن يوحي بمعانٍ ويشع فكراً ما دامت للحياة مسيرة نحو الله، وما دامت الإنسانية تبحث عن الهدف الأسمى الذي يحقِّق لها التكامل في السعادة التي تربط الدنيا بالآخرة، والروح بالمادّة، والفرد بالمجتمع، وذلك هو الإسلام في معناه الكبير.

مرآة الحياة

*** من خلال قراءتنا لكتابكم التفسيري، نراكم تؤكّدون استيحاء النماذج الحيّة في واقعنا المعاصر، إضافةً إلى استيحاء الأفكار والمفاهيم والدروس والأساليب، حتى أصبح ذلك يشكِّل مَعْلَماً من معالم تفسيركم. ما هي الثمرات التي تجنيها حركة التفسير في هذا النمط من الاستيحاء؟**

- إنّ قيمة التاريخ القرآني (قصص الأنبياء)، تتمثّل في ما يقدّمُهُ لنا من نماذج حيّة متحرّكة لا تتجمّد في زوايا التّاريخ، بل تظلُّ تحمل للحاضر والمستقبل الغنى والامتداد في ما يواجهه الإنسان في مراحل تطوّره من مظاهر الانحراف والاستقامة، والكفر والإيمان.

وتلك هي مهمَّة القارئ للقرآن والدّارس له، أن لا يظلَّ يدور حول الصورة القرآنية للإنسان في خطوات التاريخ، بل أن يُحاول رصد الصور القادمة في حركة المستقبل، ليعطي الحياة للآية في وعيه وفي وعي الآخرين.

*** عفواً، لو تحدّثتم بلغة المصاديق لتتّضح الفكرة؟**

- مثلاً، حينما نقرأ في القرآن الكريم قصص بني إسرائيل وتصرّفاتهم وسلوكهم وقلوبهم التي قست: ﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ [البقرة/ 74]، فإننا نستطيع أن نجد في واقعنا المعاصر في كلِّ أساليبهم وتصرّفاتهم، هذه الصورة التي يقدّمها القرآن لبني إسرائيل.

وبهذا لا يعود التاريخ الإسرائيلي الذي يقصّهُ علينا القرآن مجرّد مرحلة من مراحل الماضي، بل يتحوّل - في وعينا - إلى صورةٍ حيّة للإنسان القاسي الموجود في واقعنا.

وهكذا تتعمّق الصورة القرآنية من خلال الخطوط العامة، لا من خلال الحالة الخاصّة، لئلاّ نقع في ما يقع فيه الكثيرون ممّن يلعنون التاريخ في نماذجه الشريرة، ثمّ يباركون نفس النماذج ذاتها التي تأخذ في الحاضر صورة أشخاص ذلك التاريخ!

*** يظهر من كلامكم أنَّ استيحاء النّماذج الحيّة هو ذاته ما يعبّر عنه بـ**

(التفسير التطبيقي) الذي تكون فيه مهمّة المفسِّر تطبيق ما تطرحه الآيات من نماذج لتلمّسها في حركة الواقع، باعتبارها مكرَّرةً في كلِّ زمانٍ ومكان. ما هي مبرّرات هذا الاتجاه في التفسير؟

- هناك مبرّرات عديدة، منها:

أوّلاً: أنّه يمثِّل حركة الوعي القرآني في حياة الناس المستقبليّة التي تتنوّع مظاهرها وأشكالها ونماذجها في إطار وحدة الاتجاهات والقضايا الأساسية، لأننا نريد أن نتحرّك مع القرآن المتحرّك مع الحياة في اتجاه الأهداف الكبيرة.

وهذا هو الذي يجب أنْ يحكم قراءتنا للقرآن وفهمنا له، ليكون هو المرآة الصافية التي نكتشف فيها أنفسنا وحياتنا انطلاقاً من آياته.

إننا نعتقد بأنَّ واقع الكفر والانحراف اليوم، لا يختلف عن الواقع بالأمس من حيث طبيعة النماذج العامة.

فحينما يقسّم القرآن الناس في سورة البقرة إلى ثلاثة أصناف: متقين وكافرين ومنافقين، لا يتحدّث عن مرحلةٍ تاريخية مضت وانقضت، بل هو يتحدّث عن نماذج عامة في كلِّ جيل وزمان.

ثانياً: لقد أكّدت روايات أهل البيت (عليهم السلام) أن القرآن «حيّ لم يمت، وأنّه يجري كما تجري الشمس والقمر... ويجري على آخرنا كما يجري على أوّلنا»، ويسري في الباقين كما سرى في الماضين.

فعن حمران بن أعين قال: سألتُ أبا جعفر(ع) (الإمام الباقر) عن ظهر القرآن وبطنه، فقال: «ظهرهُ الذين نزل فيهم القرآن، وبطنهُ الذين عملوا بأعمالهم، يجري فيهم ما نزل في أولئك».

وجاء عن الإمام الباقر(ع) أيضاً - كما ورد في تفسير العياشي - مخاطباً عبد الرحيم القصير:

«يا عبدَ الرَّحيم، إنّ القرآن حيٌّ لا يموت، والآية حيّة لا تموت، فلو كانت الآية إذا نزلت في أقوام ماتوا وماتت الآية لمات القرآن، ولكن هي جارية في الباقين كما جرت في الماضين».

إنّ الآية لا تتجمّد في النقطة التي انطلقت منها ونزلت فيها، لأنّ أسباب النـزول لا تمثّل إلاّ المنطلق الذي تحرّكت الفكرة من خلاله بعيداً عن كلّ ما يحدّدها ويقيّدها في دائرته.

ولذلك عاشت الآيات الكريمة لتتّسع وتمتدّ مع الزمان والمكان في كُلّ مجال يتّسع للفكرة وللمفهوم الذي أطلقه النموذج الأوّل، فكان من جرّاء ذلك أن أصبحت الآيات المباركة تعيش صراعاً مع الكفر والشرك والظلم والطغيان، تماماً كما كانت تعيش مع نماذجها الأولى، صدقاً والتزاماً وإرادةً حرّةً تتحدّى الواقع المنحرف بكلّ ما تملكه من خطوات الحريّة في الفكر والعمل.

إنّ الآية المباركة لا تتجمّد عند النماذج التي نزلت فيهم أو انطلقت منهم، لأنَّ أسباب النـزول تعتبر منطلقاً للفكرة من خلال النموذج الحيّ في عصر النـزول، لتتحرّك الفكرة من خلال الواقع الذي يقتحم على الناس حياتهم في نطاق المشكلة الحيّة البارزة.

وهذا ما أكّدناه في تفسيرنا (من وحي القرآن) مراراً وتكراراً، من أنَّ المناسبة القرآنية في النـزول تعتبر نموذجاً للفكرة وليست جامدة في نطاق الزمان والمكان والأشخاص، ولهذا فإنّها تجري مجرى اللّيل والنهار في حركةٍ دائمةٍ واستيعاب شامل.

ثالثاً: إنّ الآيات قد تتحرّك في نطاق مضمونٍ فكريٍّ معيَّن، ولكنّها توحي لنا بمعانٍ أعمق، وذلك حين يتم الإطلالة بالمعنى الظاهر الذي تتضمّنه الآية على معنى أعمق قد يماثل الأول من حيث طبيعة النتائج العمليّة، ووحدة المسار.

وهذا هو ما عبّرت عنه بعض الروايات الواردة عن أهل البيت (عليهم السلام) بـ «التأويل».

فقد جاء في كتاب «الكافي» بإسناده عن فضيل بن يسار قال: سألت أبا جعفر(ع) عن قول الله عزّ وجلّ في كتابه: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًاۚ﴾ [المائدة/ 32]، قال(ع): «من حرق أو غرق». قلتُ: فمن أخرجها من ضلالٍ إلى هدى؟ قال(ع): «ذلك تأويلها الأعظم».

والظاهر أنّ المراد من التأويل الأعظم - هنا - هو المفهوم الأعمق في ما

يتّسع له إيحاء الآية. ولذلك، فإنَّ عملية التأويل لا تنحصر بحمل اللفظ على خلاف ظاهره، من حيث دلالته على المعنى، بل تتّسع لاستيحاء معنى الألفاظ في المعاني المماثلة التي يُريد الله للإنسان أن يعيشها في حياته.

وقد جاء في الرواية عن الإمامين الباقر والصادق (عليهما السلام) في قوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ﴿24﴾﴾ [عبس/ 24]، في ما رواه الشحّام عنهما قال: «علمُهُ الذي يأخذه عمّن يأخذه». وهنا نلاحظ أنَّ المراد بالطعام في الآية ـ بمقتضى سياقها ـ هو الطعام الغذائي ﴿أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ﴿25﴾ ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا ﴿26﴾ فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ﴿27﴾ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ﴿28﴾ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ﴿29﴾ وَحَدَآئِقَ غُلْبًا ﴿30﴾﴾ [عبس/ 25-30]. ولكنّ الإمامين (عليهما السلام) استوحيا منها الغذاء الروحي، وهو العلم الذي ينبغي للإنسان أن يعرف عمّن يأخذه، لأنَّ لمصدر المعرفة دوراً كبيراً في ثقافة الإنسان الإسلامية، من حيث وعيه للعقيدة وللشريعة وللمنهج والمفاهيم العامة.

العقل والظهور:

*** إذا أردنا أن ندخل في صلب المنهج التفسيري، لنتحدّث عن آليات الممارسة التفسيريّة وأدواتها وعناصرها الأساسيّة. كيف يتعامل صاحب «من وحي القرآن» مع المثلث المنهجي المعروف: (الظهور، الرواية، العقل)؟ متى يحمل اللفظ على خلاف ظاهره؟ وما هو دور العقل في عملية التفسير؟**

- إنَّ منهجنا في التّفسير يعتمد على الظواهر القرآنية - لإيماننا بحجيّة الظهور - إلاّ أنْ يقوم دليلٌ على خلاف ذلك من عقل أو نقل. فالظهور حجّة، ما لم يكن هناك دليلٌ عقلي أو نقلي يمنع من الأخذ به، ولهذا فإنَّ العقل مقدّمٌ على الظهور.

فمثلاً، في الآيات المباركة التي تتحدّث عن وجه الله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص/ 88]، أو عن يد الله: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة/ 64]. فهذه الآيات وأمثالها قد توحي بأنّه تعالى جسمٌ كالأجسام. ولمّا قام الدليل العقلي على امتناع الجسمية لله عزّ وجلّ،

حملنا الآيات على أنّها واردة مورد الاستعارة للتعبير عن الذات في كلمة الوجه، وعن العطاء والقوّة في كلمة اليد، لمناسبات لغويّة تقتضي ذلك.

فالقاعدة هي: إذا كان هناك مانعٌ عقليّ، فلا بُدّ من حمل الظهور على ما ينسجم معه على أساس قواعد المجاز والكناية والاستعارة.

وهكذا في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: 54]، فإنّ الاستواء الذي يعني القعود، لا يتناسب مع تنزيه الله سبحانه عن الجسميّة، فلا بُدّ من اعتبار الكلمة واردةً في مورد الاستعارة.

س: كما هو الحال في تفسيركم لقول إبراهيم(ع)، حينما رأى الكوكب والقمر ﴿قَالَ هَٰذَا رَبِّي﴾ [الأنفال/ 77]، وحينما رأى الشمس ﴿قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكْبَرُ﴾ [الأنعام/ 78]، فإنّكم لا ترفضون الاتجاه التفسيري الذي يذهب إلى أنّ إبراهيم(ع) قال ذلك على سبيل الجدّ، وليس على سبيل المحاورة والإقناع من خلال أسلوب الموافقة أوّلاً ثمّ المخالفة؟

- ليس هناك مانع عقلي من أن نحتمل ذلك، ولو أننا في تفسيرنا (من وحي القرآن) استقربنا ورجّحنا الاتجاه الثاني، ولكن لا مانع عقلياً من قبول الاتجاه الذي يذهب إلى أنّ إبراهيم(ع) قال ذلك في حال الجدّ، لأنّه(ع) كان في طور الطلب والبحث أو في فترة المهلة، كما جاء ذلك في روايات أهل البيت (عليهم السلام)، وقد ذهب إلى ذلك مفسّرون قدماء ومعاصرون، فقد جاء في تفسر العياشي: «إنّما كان طالباً لربِّه ولم يبلغ كفراً، وإنّه من فكّر من الناس في مثل ذلك فإنّه بمنزلته». وفي رواية أخرى: «لم يكن من إبراهيم شرك، إنّما كان في طلب ربِّه».

وقد ذهب إلى ذلك الشريف المرتضى، والشيخ الطبرسي والشيخ الطوسي... وهكذا حتّى العلاّمة الطباطبائي في تفسيره الميزان، حيث يرى أنّ هذا الافتراض والنظر لا يضرّ بإبراهيم(ع)، فإنّ الآيات تقص أوّل أمره، «والإنسان في أوّل زمنٍ يأخذُ بالتمييز، ويصلح لتعلّق التّكليف الإلهيّ بالنّظر في أمر التّوحيد وسائر المعارف الأصليّة، كاللّوح الخالي عن النقش والكتابة... فإذا أخذ في الطلب، وشرع يُثبت شيئاً وينفي شيئاً لغاية الحصول على الاعتقاد الحقّ والإيمان الصحيح، فهو بعد في سبيل الحق، لا بأس عليه في زمنٍ يمرُّ عليه بين الانتزاع من قصور التمييز وبين الاعتصام بالمعرفة الكاملة».

ويعتبر العلاّمة الطباطبائي من أعلام التفسير، كالشريف المرتضى في كتابه تنزيه الأنبياء، حيث يرى أنَّ إبراهيم(ع) إنّما قال ذلك، أي «هذا ربّي»، لأنّه «كان في زمان مهلة النظر، وعند كمال عقله وحضور ما يوجب عليه النظر بقلبه وتحريك الدواعي على الفكر والتأمّل له، لأنّ إبراهيم(ع) لم يُخلق عارفاً بالله تعالى». وهذا ما أكّده الشيخ الطوسي في تفسيره (التبيان).

إذاً لا يوجد مانع عقلي من أنْ نقول إنَّ إبراهيم(ع) قال ذلك حين كان في زمان مهلة النظر، حتّى يكون صارفاً للّفظ عن ظاهره.

شبهات ظالمة

*** إذا كان المفسِّرون من أمثال الشريف المرتضى (علم الهدى)، والشيوخ الطوسي، والطبرسي، والطباطبائي قد قالوا في قضيّة إبراهيم ذلك، ووافقوا على ذلك الاتجاه، فلماذا - إذاً - يشنّع البعض عليكم في كتاباته ومقالاته، ويعتبر أنّ ما جاء في تفسيركم (من وحي القرآن) يُعدّ شذوذاً ومخالفاً للمشهور، بل ويعدُّ مخالفاً لمدرسة أهل البيت (عليهم السلام) وما إلى ذلك من كلمات وأقوال؟**

- يبدو أن هؤلاء لم يقرأوا التفاسير بعد، كما لم يقرأوا أهل البيت (عليهم السلام)!.

*** هل من المعقول أن يتصدّى إنسانٌ للنقد ويكتب وهو لم يراجع التفاسير في ذلك الموضوع؟ هل يُعقل ذلك؟!**

- لا بُدَّ للناقد من أن يستوعب الفكرة أوّلاً، ويراجع الروايات وكتب التفسير وآراء المفسِّرين ثانياً قبل أن يُصدر أحكامه.

موقع الرّواية في التّفسير:

*** من جملة الشُّبهات الأخرى التي توجَّه إلى منهجكم التفسيري، هي أنّكم أهملتم روايات أهل البيت (عليهم السلام)، ولم تلتفتوا إليها في الممارسة التفسيريّة؟**

- هذه شبهة تدلّ على أنَّ أصحابها لم يقرأوا تفسير (من وحي القرآن) بعد، الذي يقوم منهجه - كما ذكرنا - على (الظهور - الرواية - العقل)، وقد أكّدنا مراراً وتكراراً، سواء على صعيد الفكرة أو على صعيد التطبيق، أكّدنا منهجنا بصورة واضحة وجليَّة: إنّ الظاهر حجّةٌ إلاّ أن يقوم عندنا دليل على الخلاف من عقلٍ أو نقلٍ، وإننا نعمل بظواهر القرآن في ما توحيه طبيعة الكلمة في معناها الموضوع لها، أو في القرائن المحيطة بها، إلاّ أن يثبت خلاف ذلك من عقلٍ أو نقل.

أمّا على صعيد التطبيق، فقد حرصنا على ذلك أشدّ الحرص، فقد اعتمدنا على روايات أهل البيت (عليهم السلام) في تخصيص العام، وتقييد المطلق، وتفصيل المجمل، وفي اختيار اتجاه تفسيري أو رفضه، وفي استيحاء المعاني والأفكار والدروس والمواقف، وفي أسباب النـزول وغير ذلك.

والذي يقرأ تفسير (من وحي القرآن)، يرى ذلك بصورةٍ واضحة، وإذا أردت أن أذكر مصاديق ذلك يطولُ بنا المقام، علماً أنّ التفسير في طبعاته الأولى كان على شكل محاضرات ودروس.

إنّ منهجنا الأساس في التفسير، هو أننا نرى أنَّ هناك ارتباطاً عضوياً بين القرآن وأهل البيت (عليهم السلام)، وذلك من خلال الحديث المتواتر عن النبيّ ﷺ: **«أيّها الناس، إنّي تاركٌ فيكم أمرين، إن أخذتم بهما لن تضلّوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي»**، وقوله ﷺ: **«إنّي تاركٌ فيكم ما إن تمسَّكتم به له تضلّوا بعدي، أحدهما أعظم من الآخر: كتاب الله حبلٌ ممدود ما بين السماء والأرض - أو (ما بين الأرض والسماء) - وعترتي أهل بيتي، لن يفترقا حتّى يردا عليَّ الحوض، فانظروا كيف تخلّفوني فيهما»**.

القرآن وأهل البيت(ع):

* ماذا تقصدون بالارتباط العضويّ؟

- إنّ العلاقة بين الكتاب وأهل البيت (عليهم السلام) ليست علاقة مقارنةٍ بين موقعٍ وموقع، لينفرد كلٌّ واحدٍ منهما بذاتيّاته في دوره وحركيّته، بل العلاقة

علاقةُ ارتباطٍ عضويّ ينفتح فيه أحدهما على الآخر، لينطلق أهل البيت (عليهم السلام) في عملية تفسير وتوضيح وتطبيق للقرآن، وتحريك لمفاهيمه في الواقع الإنساني في الحياة، من خلال الوعي الذي عاشوه في معانيه وانفتحوا فيه على آياته، في خطّ العلم النبويّ الذي علّمهُ رسول الله ﷺ للإمام علي(ع) الذي قال: «**علّمني رسول الله ألف بابٍ من العلم يُفتح لي من كُلِّ باب ألف باب**».

وقد جاء في حديث سليم بن قيس الهلالي، قال: سمعتُ أمير المؤمنين(ع) يقول: «ما نزلت على رسول الله ﷺ آية من القرآن إلاّ أقرأنيها وأملاها عليَّ، فكتبتها بخطّي، وعلّمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها، ومحكمها ومتشابهها وخاصّها وعامّها، ودعا الله لي أنْ يعطيني فهمها وحفظها، فما نسيتُ آيةً من كتاب الله ولا علماً أملاه عليَّ فكتبته منذ دعا الله لي بما دعا. وما ترك شيئاً علّمه الله من حلال ولا حرام، ولا أمرٍ ولا نهي، كان أو يكون، ولا كتاب منزل على أحد قبله من طاعةٍ أو معصيةٍ، إلاّ علّمنيه وحفظته، فلم أنس حرفاً واحداً.

ثمَّ وضع يدهُ على صدري ودعا الله لي أنْ يملأْ قلبي علماً وفهماً وحكمةً ونوراً، فلم أنس شيئاً، ولم يفتني شيء لم أكتبه».

*** قد يكون هذا التوهّم الذي عليه البعض، والذي يرى أنَّ منهجكم التفسيري لا يهتم بروايات أهل البيت (عليهم السلام)، ناشئاً من اعتباركم أنَّ القرآن مقدّم على الروايات، وتأكيدكم ذلك في المنهج؟**

- إننا نؤمن بأنَّ القرآن الكريم يمثِّل المصدر المعصوم الأوّل للتصوّر الإسلامي الصافي في كل مجالات الحياة التشريعيّة والفكرية والعملية، وهو الميزان الفصل لكلٍّ ما يروى من أحاديث النبيّ ﷺ والأئمّة (عليهم السلام).

وهذا ما تؤكّده روايات أهل البيت (عليهم السلام)، فقد رووا عن رسول الله ﷺ في ما جاء عن السكوني عن أبي عبد الله الصادق(ع) قال: «قال علي(ع): «إنَّ على كلِّ حقٍّ حقيقة، وعلى كُلِّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالفَ كتاب الله فدعوه». وفي رواية أُخرى: «كلّ شيء مردود إلى الكتاب والسنّة، وكلُّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف». وفي رواية ثالثة:

«إذا ورد عليكم حديثٌ فوجدتم له شاهداً من كتاب الله عزّ وجلّ، أو من قول رسول الله ﷺ، وإلاّ فالذي جاءكم به أولى به».

وفي رواية رابعة عن سدير قال: كان أبو جعفر الباقر(عليه السلام)، وأبو عبد الله الصادق(عليه السلام) يقولان: «لا يصدق علمنا إلاّ بما يوافق كتاب الله وسنّة نبيِّه». ولستُ أدري كيف فهم هذا المستشكل من ذلك أنَّ المنهج لا يعتمد على روايات أهل البيت(ع)!

بين الكتاب والسنّة

*** قد تكون تلك الشّبهة منطلقةً من منهج تفسيري فقهي لديكم في التعامل مع النصوص القرآنية العامّة، يتلخّص في أنّ الآيات هي التي تخصِّص الروايات في بعض الأحيان وليس العكس. ربّما يكون الفهم الخاطئ لهذه المفردة وعدم استيعاب الآخر لأبعادها هو الذي يخلق عنده ذلك التوهّم؟**

- إننا في ضوء روايات العرض التي ذكرتُها قبل قليل، نقف على القاعدة الفكرية التي تشكل معياراً للحكم على كلِّ الأحاديث المشتملة على بعض المفاهيم والأحكام التي تتنافى مع روح القرآن في خطوطه العامّة، بحيث تكون العناوين القرآنية في ظواهرها المفهوميّة هي الأساس في قبول مضمون هذا الحديث أو ذاك ورفضه.

فمثلاً، إذا قرأنا قوله تعالى: ﴿فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٍۗ﴾ [الشعراء/ 299]، نجدُ أنّ الآية تمثِّلُ قاعدةً عامّة تحكمُ موارد هذه العلاقة وحالاتها، ففي كلِّ حالةٍ لا يكون فيها الزواج إمساكاً بمعروف - كما لو امتنع الزّوج عن النفقة، أو كان يسيء معاملة الزوجة بالضرب المبرح بحيث تكره عندئذٍ البقاء معه - فلا بدَّ من أن يطلِّقها أو يجبره الحاكم الشرعي على ذلك إذا أصرَّ على عدم الإمساك بالمعروف ورفض الطلاق. لماذا؟ لأنَّ هذه الآية القرآنية تمثِّل قاعدةً عامّةً تبيِّن أنّ العلاقة الزوجيّة محكومة بهذين العنوانين .﴿فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٍۗ﴾ [البقرة/ 229]، بحيث يدور الأمر بينهما، فإذا انتفى الإمساك بالمعروف، فلا بُدَّ من التسريح بالإحسان، ولا ثالث لهما، ولا سيّما إذا ضممنا آية ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ﴾ [النساء/ 19].

من هذا المنطلق، فإننا لا بدَّ وأن نتحفّظ حول الأحاديث أو الفتاوى التي تتنافى مع هذين الخطّين في علاقة الزوج بزوجته، كما في حقِّ الرجل منع زوجته من الخروج من البيت مطلقاً من خلال مزاجه الذاتي، بلحاظ العنوان الأوّلي، أو منعها حقها في الجنس، كما حال الرواية الواردة عن الإمام الصّادق(ع)، عندما سأله أبو الصباح الكناني «عن امرأةٍ غابَ عنها زوجها أربع سنين، ولم يُنفق عليها، ولم تدرِ أحيٌّ هو أم ميِّت، أيُجبرُ وليّهُ على أنْ يطلّقها؟ قال: نعم، وإن لم يكن له ولي، يطلّقها السلطان. قلت: فإن قال الوليّ: أنا أُنفق عليها. قال: فلا يُجبر على طلاقها. قلت: وإنْ قالت، أنا أُريد مثل ما تريد النساء ولا أصبر ولا أقعد كما أنا. قال: ليس لها ذلك، ولا كرامة إذا أنفقَ عليها».

ونحن حينما نعتبر أنّ القرآن هو الأساس في مثل هذه الحالات، فلا بد من اعتبار أنّ القرآن هو الذي يحكم الروايات وليس العكس.

وإذا قرأنا قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌۗ﴾ [البقرة/ 228]، فإننا لا بدَّ أن نثير التساؤل حول الأحاديث والفتاوى التي قد تصل إلى مستوى شبيه بإلغاء حقِّ الزوجة في الجنس، ليكون ذلك حقاً للرجل وحده، بحيث لا تحصل المرأة منه إلاّ على شيءٍ ضئيلٍ جدّاً. وهكذا الحال في آيات عديدة أخرى.

*** رغم أنّ منهجكم التفسيريّ يجعل الرواية ركناً من أركان المنهج، بيد أننا نرى في بعض الأحيان أنكم لا تذكرون الروايات رغم كثافتها في الآية المباركة. كما هو الحال - مثلاً - في تفسيركم لآخر آية من سورة الرعد: ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَسْتَ مُرْسَلًاۚ قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ ﴿43﴾﴾ [الرعد/ 43]، ولكن ذكر الروايات مهم هنا ولو كانت من باب الجري، فكيف لو احتملنا أنّها تفسيريّة كما هو الحال في آية سورة الرعد؟**

- لقد تعرّضنا للروايات في الطبعة الثانية من التفسير. أما الآية التي ذكرتموها، فإنّ الروايات الواردة في تفسيرها بالإمام علي(ع)، لا تتناسب مع سياق الآية بأسلوب الجري، لأن الآية تتصل بالمرحلة التي نزلت فيها لتأكيد

رسالة النبي ﷺ بشهادة الله بما تمثّله من اقتناع النبي برسالته وشهادة الذي عنده علم الكتاب، وهم أهل الكتاب الذين يملكون علمه - حسب اعتقاد المشركين - ولم يكن الإمام(ع) معترفاً به لدى المشركين، ولذلك لا يمكن الوصول إلى احتمال أنها تفسيرية، هذا مع العلم أن ثقتهم بالنبي ﷺ أكثر من ثقتهم بعلي(ع). أما قوله: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ﴾ [النّحل/ 43]، فتشمل الأئمّة وكلّ من كان من أهل الذكر، باعتبار أنها واردة في مقام بيان وسيلة المعرفة للحقائق الإسلامية، وإذا كانت تختصُّ ببعض الموجودين في زمن الدعوة، فإنها تمتد إلى ما بعدها ولو من باب الإيحاء.

المجمل والمفصل والمقيَّد

*** تؤكّدون دائماً في منهجكم التفسيريّ عدم الخوض في تفصيل ما أجمله القرآن، لماذا؟**

- لقد كانت الملاحظة منطلقةً من فقدان التحديد المادّي للسماوات السبع في غياب تفصيل ذلك، بالمستوى الذي يُمكن للإنسان إدراكه حسياً، بحيث يشير إليه في حركة المعرفة، كما هو الحال في معرفتنا بالقمر أو بالمريخ وغيرهما ممّا اكتشفه الإنسان، حيث يوحي القرآن بأنها في السماء الدنيا من خلال قوله تعالى: ﴿إِنَّا زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِزِينَةٍ ٱلْكَوَاكِبِ ۝٦﴾ [الصّافات/ 6]، ولا ينافي كلامنا السعي إلى اكتشاف الآفاق، لأنّ حديثنا إجمال ما أجمله القرآن في نطاق معرفتنا الحالية، وليس منعاً للبحث في ما يمكن الوصول به إلى نتيجة حاسمة.

*** تتأكّد معرفة المجمل في القضايا الغيبيّة، حينما تكون هناك روايات واردة عن النبي ﷺ والأئمّة(ع) بصورة مكثّفة حول ذلك الموضوع. لماذا لا نرجع إلى أمثال هذه الروايات لمعرفة ما أجمله القرآن، كما نرجع إليها في معرفة ما أجمله على الصعيد الفقهي؟**

- إنّنا نؤكد الرجوع إلى الروايات الواردة عن النبي ﷺ والأئمة(ع) في تفصيل الآيات المجملة، ولا سيّما الغيبية، ولكن شرط توثيق تلك الروايات بالمستوى الذي تقترب فيه من وثاقة النص القرآني، لأن التصرّف بالقرآن تفصيلاً

وتفسيراً بالروايات يختلف عن الروايات الواردة في الأحكام، ولا سيّما إذا لاحظنا كثرة الوضع في الأحاديث من قِبل أبي الخطاب وأصحابه وغيرهم، الأمر الذي يفرض علينا التدقيق في الأحاديث الواردة في التفسير أو غيره مما يتصل بالعقائد. وقد حاولنا في الطبعة الجديدة أن نتعرّض لبعض هذه الروايات في عملية دراسة أو تأهيل.

إننا نحثّ على الاهتمام بالروايات الواردة عن الأئمّة(ع) في التفسير، ولكن لا بدَّ من توثيقها بشكل مؤكّد مختلف عن الروايات الأخرى، لأهمية القرآن في الثقافة الإسلامية. ونحن لا نوافق على تخصيص القرآن أو تقييده بالخبر الواحد إذا لم يحتف بقرائن تقترب به من القطع أو الاطمئنان، ولا سيَّما إذا كان الخبر موجَّهاً إلى شخصٍ معيَّن لا إلى الأمَّة كلِّها، بينما يتَّجه الخطابُ القرآنيّ إلى النَّاس كافّةً، لأنه ليس من الطبيعي أن يوجّه التخصيص أو التّقييد إلى شخصٍ، ولا سيّما إذا كان ذلك متأخّراً على نزول القرآن بعشرات السنين، ما لم نملك تفسيراً لذلك يتناسب مع طبيعة القرآن وتفسيره.

الروايات وتأسيس العقيدة

*** لماذا هذا الاختلاف في التعامل المنهجي بين الروايات الواردة في مجال الأحكام عن الروايات المفسِّرة في المجالات الأخرى؟ لماذا لا تكتفون بالشروط المعروفة في حجّية الظهور؟**

ـ السبب هو أنّ تلك الشّروط المعروفة مطروحة في دائرة التنجيز والتعذير، من خلال الآثار الشرعية العمليّة للمضمون الخبري، وذلك من خلال النظرية الأصوليّة العامة التي ترى في حجية الخبر لوناً من ألوان التعبّد الذي لا معنى له في غير روايات الأحكام، إذ لا بدّ في روايات الأحكام من الأثر العملي الذي يكون هو الملحوظ في معنى التعبّد.

أمّا القضايا المتّصلة بتفاصيل العقيدة، وبمفردات الوجود، وبالخصوصية التفسيرية للقرآن، فإنّها بحاجة إلى القطع أو ما يقترب منه ويحقّق الاطمئنان، لأنّه ليس خطّاً للعمل، بل هو خطّ للقناعة الفكرية على مستوى الالتزام الداخلي

بالمفاهيم المتنوّعة التي تحاكم الأشياء المطروحة في الواقع، لئلا يكون الموقف متحرّكاً في إثباتها.

وقد تكون الخطورة في هذه المسائل، أنّ الخلل في المسائل العقيدية والمفاهيم العامة هو في الصورة التي تقدّمها للإسلام، أكثر ممّا يؤدّي إليه الخلل في الأحكام الشرعية التي تتصل ببعض جوانب السلوك الفردي والاجتماعي في دائرة خاصة.

ولعلَّ إهمال هذا الجانب، هو الذي أوقعنا في فوضى المفاهيم المتنوعة المتصلة بكثير من قضايا العقيدة في تفاصيلها، وقضايا الكون والحياة، من خلال الأحاديث الكثيرة التي لم تخضع لتقويم علمي في صحتها وضعفها في قاعدتها العامة.

ولهذا نرى ضرورة التأكّد من صحّة الأحاديث المروية عن النبي ﷺ وعن أهل البيت(ع)، من حيث السند والمتن، بالطريقة التي تتجاوز الشروط المعروفة في حجية الأخبار في عملية الاستنباط الاجتهادي للأحكام الشرعيّة.

الظاهر والباطن في القرآن:

*** تحدّث المفسّرون كثيراً عن الظاهر والباطن للنص القرآني، فتعدّدت المعاني، وتنوّعت الاتجاهات، ونرى أن من الضروري العودة إلى روايات أهل البيت الصحيحة لمعرفة ذلك. في نظركم، لو رجعنا إلى تلك الروايات الواردة في الظاهر والباطن، فماذا يمكننا أن نسجّل من وجوه واتجاهات؟**

- إذا رجعنا إلى روايات أهل البيت(ع) في موضوع الظاهر والباطن، فإننا سنلتقي مع وجوه عديدة، يمكن أن نذكر وجهين منها من خلال روايتين:

- **الوجه الأوّل**: أنّ الظاهر هو المعنى الجزئي المتحرّك في عصر النـزول، والباطن يمثّل المعنى الكلّي الذي يطلُّ على كلّ المفردات التي تختزن مفهومه في الماضي والحاضر والمستقبل، ليكون المعنى الظاهر هو المعنى الجزئي المنفتح على الحاضر، أمّا المعنى الباطن، فهو المعنى المنفتح على الصورة الكلّية المنفتحة على المستقبل، حتى لا يتجمّد القرآن - كما ذكرنا سابقاً - في ما

يسمّى (أسباب النـزول]، بل يمتدّ، على مستوى القاعدة الكلية، إلى كلّ الموارد المماثلة.

فليس هناك معنيان للّفظ، بل هناك معنى واحد يتحرّك في خطّ الزمن، من الماضي إلى الحاضر، ليطلّ على المستقبل.

- **الوجه الثاني**: الآفاق المتعدّدة والجوانب المتنوعة للفكرة التي تطرحها الآية، فنحن نلاحظ أنّ بعض الآيات قد تنطلق في الحديث عن عدّة جوانب للفكرة، بحيث تتكامل في الخطّ الواحد الذي تتعدّد آفاقه وجوانبه، فهناك الجانب الأخلاقي، وهناك الجانب الاجتماعي والسياسي وهكذا، ما يجعل من الممكن أن يتحدّث عنها المفسِّر من جوانب عديدة، وآفاق متنوّعة، بحيث يبدو الحديث عن كلٍّ جانب كما لو كان مدلولاً للآية مستقلاً.

عن جابر بن يزيد الجعفي أنّه سأل الإمام الباقر(ع) عن شيء من التفسير، قال: فأجابني، ثمَّ سألتهُ عنه ثانيةً فأجابني بجواب آخر، فقلتُ: جعلت فداك، كنت أجبتني في هذه المسألة بجواب غير هذا قبل اليوم؟

فقال الإمام(ع): يا جابر، إنّ للقرآن بطناً، وللبطن بطن، وله ظهر، وللظهر ظهر. يا جابر، ليس شيءٌ أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إنّ الآية يكون أوّلها في شيء وآخرها في شيء، وهو كلامٌ متّصل متصرّف على وجوه».

ولعلَّ هذا هو مراد الإمام(ع) من اتصال الكلام من خلال وحدة مضمونه، وتصرّفه على وجوه من خلال تعدّد جوانبه، وتنوّع آفاقه.

سر الإعجاز القرآني:

*** ترون أنَّ الإعجاز البياني - فحسب - هو سرّ التحدّي. لماذا حصرتم الإعجاز بالبيان فقط؟ هل معنى ذلك أنّ المعجزة تتحرّك في إطار المجتمع الأوّل؟**

كم أنَّكم تقولون بفكرة «الصّدمة»، ولكن إذا كانت «الصدمة» العنيفة تنطبق على المعاجز الأخرى، فإنها لا تنطبق على المعجزة الخالدة (للقرآن)؟

كما أنكم تقولون: لا معنى للتحدي في المجالات التي لم يكن يملك فنونها العرب آنذاك (العلمية، والتشريعية...)، باعتبار أنّ التحدّي لا يمكن أن يتحرّك في فراغٍ في عصر النـزول. ولكن هل يجوز أن يتحرّك التحدي ما بعد عصر النـزول وإلى يومنا هذا في فراغ، حيث لم يعد الإعجاز البياني هو الأساس؟ ألا ترون أنّ مجالات التحدّي القرآني متناسبة مع الزمان وتطوّراته، ولا سيّما في واقعنا، حيث لم تعد اللّغة والأسلوب وحدهما مجالاً للتحدي اليوم كما هو معلوم؟

ثمَّ إنَّ القرآن لم يتحدَّ العرب فحسب، بل تحدّى جميع الناس، وتحدّى الجنّ كذلك، فهل الجنّ يتحدّثون العربية؟ ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟﴾ [الإسراء/ 88]؟

إذا كان القرآن قد انطلق بالتحدي في زمن النـزول من الجانب البلاغي والبياني، فلا يعني ذلك حصر المعجزة في هذا المجال، وخصوصاً مع ابتعاد العرب عن أساليب اللّغة العربية الفصيحة، بل لم يعد لهم ذوق في أساليبها وحسّ مميّز بروعتها؟

ثمَّ هل يمكن أن نعزل الأسلوب عن المعنى؟ ما قيمة الأسلوب الجميل من دون معنىً عميق، ولا سيّما أنكم تحدّثتم عن سرِّ الكلمة القرآنية التي لا تموت، وذكرتم: «أنّها من الحياة الكبيرة الممتدّة، انطلقت لتمنح الأرض والإنسان سرّ الحياة التي تتجدّد»، وتحدّثتم عن قيمومة القرآن وقياديّته وإمامته في واقعنا المعاصر، وبذلك جعلتم سرّ الإعجاز أعمق من البيان والأسلوب البياني البلاغي؟

- إنَّ ملاحظتنا في اعتبار الجانب البلاغي أساساً للإعجاز، هو أن المعجزة - في المفهوم العام - تنطلق من الفعل الذي لا يمكن للبشر أن يقوموا به في العادة مطلقاً، كما في المعاجز المعروفة المذكورة في القرآن، وعلى ضوء ذلك، فإنّ الإشارات العلمية والتشريعية التي يدركها الناس بعد عصر النـزول، ممّا توصّل إليه البشر، لا يدخل في نطاق المعجزة، إلاّ إذا اعتبرنا صدوره في عهد النـزول معجزةً بلحاظِ الظّروف الموضوعيّة الثقافية للنبي آنذاك، ولكن هذا يصلح دليلاً لصدق النبي وعلاقته بالله الذي علّمه ما لم يملك الوسيلة إلى علمه.

وهناك نقطة أخرى، وهي أنَّ القرآن تحدّى بالسّورة أو بعشر سور، إضافةً

إلى التحدّي بالقرآن كلّه، ونحن نعرف أن السورة أو العشر قد لا تشتمل على أية إشارة علمية أو تشريعية أو نحوها ممّا قد يتحرّك فيه الإعجاز، فلا يبقى إلاّ الجانب البلاغي. ويكفي في إدراك العرب الذين لا يعرفون دقائق اللغة من المتأخّرين، أن يعرفوا أن الذين نزل عليهم القرآن، ممّن يملكون البلاغة العربية، لم يستطيعوا مواجهة التحدّي القرآني؛ إذ لا ضرورة للمعجزة أن يدركها كل الناس، وربما كانت عظمة النبي موسى(ع)، أنّ السحرة هم الذين أدركوا سرّها، بينما لم يدركها الناس الذين ربّما اعتبروها درجةً عالية من السحر، والله العالم.

أمّا الحديث عن تحدّي النّاس كلِّهم، وكذلك الجنّ، فلا يمنع من اعتبار الأسلوب البياني هو الأساس، لأنَّ الخطاب موجّه إليهم في الإتيان بمثله في الإعجاز البلاغي، وليس من الضروري أن يتحدّثوا العربية، فهم - في الوقت نفسه - لا يدركون الأسرار الأخرى. وإننا عندما نثير الأسلوب البياني، فإننا لا نبتعد عن المعنى، لأن الكلام كلٌّ لا يتجزّأ من حيث اللفظ والمعنى والأسلوب.

قراءات جديدة للنص:

*** هناك مناهج تفسيرية جديدة ظهرت في السنين الأخيرة، تعتمد على نظريات لسانية لغوية في فقه اللغة، وتستعين بالتالي بمناهج غربيّة في تفسير النص القرآني، كنظرية دي سوسير في (المغزى والمعنى) التي يعتمدها الدكتور نصر حامد أبو زيد وغيره، وبذلك يرون - مثلاً - أنَّ المعنى في قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء/ 11] هو المعنى، ولكنّ المغزى: للذّكر مثل حظّ الأنثى، لأنّ مغزى القرآن في ذكر الآية، هو إعادة الحقوق المغتصبة إلى المرأة، وجاءت الأمور بصورة تدريجية، ولا بدّ - على هذا - أن يكون المغزى متجسّداً بعد قرون من نـزول القرآن. وإذا طبّقنا نظرية (المغزى والمعنى) على كثير من الآيات القرآنية، فإنّ ذلك يؤدي إلى أحكام جديدة، وتشريعات هي على الضد من المعنى. ما هو رأي سماحتكم في ذلك، علماً أن هؤلاء يرونَ أنّ هذا المنهج التفسيري هو الذي يجعل القرآن رائداً في كل عصر وجيل؟**

- إنني ناقشت - من حيث المبدأ - بعض هذه الأفكار من خلال ملاحظةٍ حيوية، وهي أنّ فهم النص لا بدّ أن يخضع لقواعد تتحرّك في داخل النص وخارجه، على أساس أن لكل لغة قواعدها في وعي المعنى، ولا سيّما في المرحلة التي انطلق فيها النص لإفهام الناس فكرته، فلا بدّ من تحديد نظرية فهم النص وفق قاعدة المنهج اللغوي.

أما النظريات الجديدة، فقد تكون منطلقةً من مصطلحات جديدة في ابتكار طريقة التعبير، تماماً كما هو الأدب الرمزي الذي يخضع فيه الرمز لإشارات اصطلاحية بعيدة عن المنهج اللغوي في عالم التفاهم، وإذا كانت كذلك، فإننا لا نستطيع إخضاع النصوص الصادرة في عصور أخرى لطريقة معيّنة في التفاهم.

أما تفسير قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ بأن للذكر مثل حظ الأنثى، فهو لا يخضع لأية قاعدة بيانية في الفهم، بل هو محاولة للاجتهاد في فهم الأساس في اتجاه الآية، من حيث هي محاولة لإعطاء المرأة الحقّ من حيث المبدأ بعد أن كانت إنساناً لا حقّ له؛ ليتحرّك حق المرأة المغتصب في مدى الزمن تبعاً لتطوّر الحقوق بصورة تدريجية. ما يشير إلى أننا أمام منهج يختزن الفكر في العنصر الذاتي من دون أن يعتمد على النص، بل هو محاولة للقفز فوق النص.

وإذا كان الدّكتور نصر حامد أبو زيد يرى أن التشريعات المتعلّقة بالمرأة متغيّرة ومتحوّلة، فما هو الدّليل على ذلك من القرآن؟ وإذا كان يرى أن هذا هو الذي يجعل القرآن المعجزة الخالدة، فمعناه أن يكون القرآن خاضعاً للتطوّرات القانونية التي استحدثها البشر، ليكون معرضاً لكلِّ فكر أو تشريع جديد، وهذا أمر لا يجعل للقرآن أي أصالة في مفاهيمه وأفكاره.

إنَّنا نعتقد بأنَّ للقرآن كثيراً من القيم الرائدة التي تتحرّك في مصلحة الإنسان في كلِّ مواقع التطوّر فيه.

*** لا بدَّ وأنكم سمعتم أو قرأتم محاولة الدكتور محمد شحرور في كتابه (الكتاب والقرآن)، وهو الآخر قد اعتمد على نظريات لسانية غربية في قراءة النص القرآني، حيث إنه يعتبر أنّ الراسخين في العلم هم داروين وأينشتاين ونيوتن، وليس علماء الدين الذين لا يستطيعون أن يفهموا أسرار القرآن العلمية وأبعاده الكبيرة وآفاقه الواسعة.**

وقد لجأ محمد شحرور إلى عدّة نظريات ورؤى:

1 - نظرية الحدّ الأدنى والحدّ الأقصى (Min) (Max)، حيث يقول مثلاً: إنَّ الربا مسموح فيما إذا كان ضعفاً، ولكنّه غير مسموح إذا كان أضعافاً مضاعفة. ويرسم منحنى للمنطقة المسموح فيها الربا من خلال الربط بين آية: ﴿فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ﴾ [البقرة/ 279] وآية: ﴿لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَـٰفًا مُّضَـٰعَفَةً﴾ [آل عمران/ 120]. **ويظهر أنّه متأثّر بالهندسة المدنية وحساب العزم والقوى في التصميم الإنشائي.**

2 - نظرية المفردات اللّغوية التي تعتمد على الجذر والأصل اللّغوي فحسب، بعيداً عن السياق، وبعيداً عن الروايات، وبعيداً عن سيرة المتشرعة، حيث يقول مثلاً: إنَّ المرأة المؤمنة تستطيع أن تخرج إلى الشارع بشرط واحد، وهو أن تغطي وتستر منطقة الجيوب، وهي بعض المناطق في جسمها معينة فيها طبقتان، ولهذا فالبطن والشعر والرقبة والساق واليد وغيرها ليست من الجيوب!!

ما هو رأي سماحتكم في أمثال هذه المحاولات التي تغزو عقول بعض الناس لسهولتها وطريقة طرحها الذي قد يأخذ الطابع العلمي؟

- إنَّ مشكلة كتاب محمد شحرور، أنه انطلق من قاعدة خطأ، وهي النظرية اللّسانية التي لا ترتكز على أساس منهج سليم لقراءة النص القرآني. وإنني أتصوّر أن بعض ما ذكره، كقوله إن المحرّم في الربا الأضعاف المضاعفة، قد سبقه إليها بعض الكتّاب، كما أن اعتماده على كلمة الجيوب في قوله: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ [النور/ 31] جاء بعد تجاهل النظر إلى كلمة ﴿زِينَتَهُنَّ﴾ وإلى ما جاء في السنّة ممّا أرشد القرآن إليه ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾ [الحشر/ 7]. إن مشكلة محمد شحرور أنه ليست لديه ثقافة قرآنية أو فقهية، كما أنّه ليس ضليعاً في اللغة عربية، وقد التقيته في جلسة حوارية، تأكدت خلالها من ضعف معرفته بالابعاد العميقة للثقافة القرآنية.

تأملات في مناهج الاجتهاد: الإمام الخميني نموذجاً

بين التجديد والفقاهة

*** هل للإمام الخميني(قدس سره) منهج جديد للاجتهاد يتميز به عن المجتهدين الإماميين؟**

– ربما يتبادر إلى الذهن مثل هذا التصوّر؛ لأن للثائر آفاقه التي تختلف عن آفاق الآخرين، وحركته التي تتميز عن الحركة العامة من حيث طبيعة القضايا المطروحة للمشاكل العامة، المرتبطة بقضايا العمل والعمال ومسائل الإنتاج والتوزيع، وغير ذلك من الأمور المنفتحة على كل مواقع التغيير وحركة التطوّر.

ولعلّ البعض يفكر بأن المجتهد يملك حرية الاجتهاد في دائرة المطلق بعيداً عن النصوص الإسلامية والقواعد الحاكمة على طريقة فهمها، أو طبيعة الاستنتاج منها؛ لأن المسألة لدى هؤلاء هي تقديم الإسلام للعالم بطريقة عصرية تواكب التطور، وتنسجم مع الذهنية الجديدة، والحاجات المتجددة، حتى تكون الثورة عنواناً لكل حركة التأثر في الواقع، وحاجة الناس إلى الإسلام الجديد.

وهذا هو الخط الذي يتحرك فيه هؤلاء عندما يثيرون مسألة الاجتهاد، ويتحدثون عن اجتهاد تقليدي واجتهاد ثوروي، ليكون التقليدي خاضعاً للقواعد الموضوعة للأسلوب الاجتهادي من قِبَل الأقدمين، بينما يكون الثوروي منفتحاً على القواعد الجديدة التي يفرضها العصر في حركته الفكرية والاجتماعية.

الاجتهاد الذاتي والاجتهاد الموضوعي

ولكننا نلاحظ، على هذا المنطق، أن هناك فرقاً بين الاجتهاد الذاتي وبين الاجتهاد الموضوعي، فالأول ينطلق من الفكر الشخصي الذي يختزن في داخله بعض المفاهيم والتطلعات والأفكار في النظرة الذاتية للحياة والإنسان بالطريقة التي يتحول فيها الإنسان المجتهد إلى مشرّع يستوحي المصالح والمفاسد في دراسته للأوضاع المحيطة بالواقع، فلا يكون للإسلام عنده أي دور إلا من خلال العناوين العامة التي تتحرك في أكثر من موقع أو اتجاه، تماماً كما يتحدث الإنسان عن اعتبار العدل أساساً للإسلام، والحرية قاعدة له، ما يفتح المجال لتخطيط جديد لحركة العدل، أو لتفاصيل خاصة لمسألة الحرية، بعيداً عن الخطوط التفصيلية التشريعية لهذين العنوانين مما ورد في التشريعات الإسلامية في المراحل السابقة.

أما الاجتهاد الموضوعي فيدرس القضية من خلال النص الإسلامي في الكتاب والسنّة، ومن خلال القواعد الأصولية والعقلية، ليكون الاستنتاج خاضعاً للمصادر الإسلامية، بحيث لا يكون للمجتهد إلا دور الفهم والاستنتاج، فإذا أراد أن يتحدث عن العدل فلا بُدّ من ملاحقة الخطوط العامة في المصادر الفكرية والتشريعية في الإسلام، ومتابعة الخطوط التفصيلية في مفرداته في واقع الحياة والإنسان. وإذا أراد أن يبحث مسألة الحرية، فلا بدّ له من أن يفهم حدودها في الكتاب والسنة، ويدرس قاعدتها الأساسية في المفهوم الإسلامي العام في خط الفكر والشريعة والمنهج، وهكذا لا تكون للذاتية الخاضعة للأوضاع المحيطة بالمجتهد، والمؤثرات الداخلية في ذاته، ذلك التأثير السلبي أو الإيجابي على نتائج الاجتهاد.

أمثلة حاسمة

وربما تأتي نتائج الاجتهاد الموضوعي مختلفة عما يراه مثلاً أصحاب الاتجاه الثوري حين يتطلعون إلى إزالة العقبات الاجتماعية والسياسية القائمة، وعلى هذا الصعيد نُطل على مثل ملموس في الفتوى المشهورة لدى علماء الشيعة

الإمامية في نجاسة الكافر، حتى أهل الكتاب، انطلاقاً من اجتهادهم الفقهي المرتكز على ما فهموه من الكتاب والسنّة، فإن هذه الفتوى قد لا تتناسب مع الذهنية الثورية، والخط التقدمي؛ لأنها تضع الحواجز النفسية والمادية العملية بين المسلمين وغير المسلمين، ما قد ينعكس سلباً على حركة الانفتاح السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي على الآخرين، الأمر الذي يخلق الكثير من المشاكل للمسلمين في المجتمعات المختلفة أو في بلاد الكفار.

فنحن نلاحظ، أن هذه المسألة لم تكن ملحوظة لدى هؤلاء الفقهاء ومنهم الإمام الخميني(قده) في دراستهم الفقهية، لأن القضية المطروحة لديهم في المنهج الفقهي، هي: ما هو مدلول الكتاب والسنّة في هذا الموضوع لتكون النظرية الإسلامية خاضعة للمفردات الشرعية، وليست القضية هي ما هو العنوان الثوروي الذي يفرض الحكم الشرعي، لتكون النظرية مستمدة من ذهنية الثورة.

حتى أن الفقهاء الذين أفتوا بطهارة أهل الكتاب أو أفتوا بطهارة الكافر مطلقاً، لم ينطلقوا ـ في فتواهم أو رأيهم ـ من ثورويتهم الاجتماعية أو السياسية، بل انطلقوا من فهمهم المختلف عن فهم الفقهاء الآخرين للكتاب والسنّة، وهكذا نجد الفقه يتنوع في نتائجه الاجتهادية، حتى نجد هناك اختلافاً في الحكم بين مسألة وأخرى من باب واحد؛ لأنهم لم يكتشفوا القاعدة التي توحّد بينهما، بل انطلقوا من الأدلة التي تختلف في مدلولها بين موقع وآخر.

ثوروية المجتهد والقواعد الشرعية

إن الثوروية تتحرك من عناصرها الحيوية في المفهوم الإسلامي من أجل تحرير الإنسان من عبوديته لنفسه وللمستكبرين من حوله أو من فوقه، ومن أجل العدالة الإسلامية التي تنقذ الإنسان من الظلم والعدوان الاقتصادي والاجتماعي والأمني والسياسي، على أساس الخط الإسلامي في مسألة الحرية والعدالة، ليكون الإسلام ـ الذي هو رسالة الله الأخيرة ـ هو رسالة الإنسان كقاعدة للفكر وللعاطفة وللحياة.

وإذا كان البعض يناقش بعض المفاهيم الإسلامية عن الحرية والعدالة والمرأة وسائر حقوق الإنسان، على أساس اعتبار النظرية الغربية في حقوق

الإنسان أساساً للحكم بالصواب والخطأ على المفاهيم والتشريعات، حتى المفاهيم الدينية...

إذا كان البعض يفكر ويتحدث بهذه الطريقة، فإن الإسلاميين الثورويين يدعون الآخرين الذين يفكرون بطريقة أخرى، إلى الحوار حول ذلك كله من دون تعقيدات، بشرط أن يكون الحوار موضوعياً ينطلق من دراسة القواعد الفكرية للمفاهيم والتشريعات، ومن تحديد الأسس التي تكون ميزاناً للحق والباطل والصواب والخطأ، لنستطيع أن نتحرك في الاتجاه المستقيم الذي يمكن أن يلتقي عليه الجميع، فلا يكون لأي فريق ميزانه الذي يختلف عن الآخر.

إن ثوروية المجتهد تتمثل بإصراره على الوقوف مع النتائج الاجتهادية التي تفرضها القواعد الشرعية التي يقوم عليها الاجتهاد الصحيح، من دون النظر إلى رد الفعل السلبي أو الإيجابي من الآخرين.

الاجتهاد والمصادر الإسلامية

هذه هي النقطة المهمة التي حاولنا إثارتها في بداية الحديث، لتأكيد أن مسألة الاجتهاد في الإسلام، لا يمكن أن تتجاوز المصادر الإسلامية، بل لا بُدَّ لها من أن تتحرك في دائرتها وتخضع لقواعدها، لأن ذلك هو معنى الاجتهاد الإسلامي، في مقابل الاجتهاد الذاتي في المعنى المطلق، بحيث إن مسألة الانفتاح والانغلاق أو السعة والضيق لا بُدَّ أن تكون منطلقة من قاعدة لا من مزاج، ومن موقع الخط الإسلامي لا من موقع الخطوط الأخرى.

وإننا إذ نقرر هذا، فإننا لا نمانع من تطوير وسائل الاجتهاد وتجديد قواعده، وتخطئة بعض نظرياته ونتائجه، على أساس اكتشاف الخطأ في المنهج، أو في القاعدة، أو في سلامة هذا النص أو ذاك، أو في مدلول هذه الآية أو هذا الحديث؛ لأن القديم لا يملك أي نوع من القداسة، ولأن القدماء من الفقهاء قد يكونون خاضعين لبعض المؤثرات الخاصة التي تتحكم في طريقتهم في وعي النص أو وعي الموضوع، ولذلك فإنّ ما نحاوله في تحديد الفواصل بين الاجتهاد الذاتي والاجتهاد الموضوعي، ليس دعوةً للتجميد، أو للبقاء في مواقع القدماء، بل هو دعوة للضبط العلمي للمسار الفقهي، حتى لا نقع في خط الانحراف على

أساس بعض الاجتهادات المزاجية الخاضعة لثقافة غير إسلامية، أو تربية منفتحة على أوضاع بعيدة عن الإسلام.

قواعد اللغة والحس اللغوي

* كيف نفهم نوعية الاجتهاد المطلوب والتجديد الفقهي عند الإمام الخميني(قدس سره)؟

- في البداية، نقف مع حديث الإمام(قدس سره) حول الاجتهاد في تعداده لشروطه في كتاب «الوسائل» في «الاجتهاد والتقليد» في استعراض ونقد، قال الإمام(قدس سره):

«هو، أي الاجتهاد، الذي يكون مثاباً ومعذوراً في العمل به عقلاً وشرعاً، تحصيل الحكم الشرعي المستنبط بالطرق المتعارفة لدى أصحاب الفن أو تحصيل العذر كذلك، وهو لا يحصل إلا بتحصيل مقدمات الاجتهاد وهي كثيرة: منها العلم بفنون العربية بمقدار يحتاج إليه في فهم الكتاب والسنة، فكثيراً ما يقع المحصّل في خلاف الواقع لأجل القصور في فهم اللغة وخصوصيات كلام العرب لدى المحاورات، فلا بدَّ له من التدبر في محاورات أهل اللسان وتحصيل علم اللغة وسائر العلوم العربية بالمقدار المحتاج إليه. ومنها الأنس بالمحاورات العرفية، وفهم الموضوعات العرفية مما جرت محاورة الكتاب والسنّة على طبقها، والاحتراز من الخلط بين دقائق العلوم والعقليات الدقيقة وبين المعاني العرفية العادية، فإنه كثيراً ما يقع الخطأ لأجله، كما يتفق كثيراً، لبعض المشتغلين بدقائق العلوم، حتى أصول الفقه بالمعنى الرائج في أعصارنا، الخلط بين المعاني العرفية السوقية الرائجة بين أهل المحاورة المبني عليها الكتاب والسنّة، والدقائق الخارجة عن فهم العرف، بل قد يقع الخلط لبعضهم بين الاصطلاحات الرائجة في العلوم الفلسفية أو الأدق منها، وبين المعاني العرفية في خلاف الواقع لأجله»[1].

(1) الوسائل ـ الاجتهاد والتقليد، ص 96 ـ 97.

ونلاحظ في هاتين المقدمتين، أن الإمام (قده) يؤكد الثقافة اللغوية والنحوية والبلاغية في ثقافة المجتهد، ليجتمع له في عملية التكامل الثقافي في هذا الجانب القدرة على فهم الكلمات بدقة، ومعرفة الأساليب المتنوعة التي تبتعد بالكلام عن الحرفية الجامدة من خلال التنوع البلاغي، ما يجعل للذوق الأدبي دوراً كبيراً في صفاء الفهم الاجتهادي، بحيث لا تنطلق الثقافة المدرسية بالطريقة العلمية الجافة، تماماً كما هي الخطوط الهندسية التي تضع الفواصل الحادة للأشياء، لأن القضية التي تفرض نفسها على سلامة الاجتهاد، أن يعيش المجتهد في ذهنيته البلاغية دقائق أسرار العربية ولطائفها في الكتاب والسنة، لأن هناك شيئاً آخر يتصل بالحس اللغوي بالإضافة إلى الفهم التفصيلي للغة وقواعدها؛ لأن للغة جواً معيناً يتصل بالوعي الإنساني لها مما يختزنه الإنسان في ذهنه من خلال أجواء أهل المحاورة.

شم الفقاهة والعفوية العرفية:

وهذا هو الذي يعبّر عنه بالأنس بالمحاورات العرفية وفهم الموضوعات العربية، قد يلقي الاستعمال المتنوع الطويل في حركة تاريخ اللغة العربية، ظلالاً على المعاني تتجاوز المعنى الأصيل، وقد يغلب المعنى الذي وضع اللفظ له، إلى معنى آخر جديد يتغلب على المعنى الواحد الذي تتعدد فيه الألفاظ المعتبرة عنه، ليختلف الإيحاء في هذا اللفظ عن الإيحاء في لفظ آخر.

ولعل بعض هذا الذي يعبّر عن الحس اللغوي هو الذي عبّر عنه بعض الفقهاء بـ «شم الفقاهة»، بحيث يتحسس الفقيه المعنى الذي يتجاوز حدود اللفظ تماماً كما لو كانت له رائحة معينة توحي بمعنى جديد.

وفي ضوء ذلك، فإن الاجتهاد ينحرف عن خطوطه المستقيمة إذا ابتعد عن العفوية العرفية التي يتمثلها الناس العاديون في وعيهم للغة في استعمالاتهم المألوفة، وذلك من خلال الاستغراق في الدقة الفلسفية، والمصطلحات العلمية الخاضعة للتفاصيل الفكرية الدقيقة الغارقة في التجريد الفلسفي الذي لا علاقة له باللغة المستعملة بين الناس؛ لأنها تمثل شيئاً طارئاً على اللغة في ما يصطلح عليه

المتخصصون في ما يستعيرونه لها من الألفاظ، تماماً كما هو الوضع الجديد الذي لا علاقة له بالوضع الأصيل.

ولعل هذا الخلط الذهني بين اللغوي العرفي وبين المصطلح العلمي الفلسفي، هو الذي أوجب الارتباك في فهم الكتاب والسنة من قبل بعض العلماء المدققين المحققين من الفقهاء الفلاسفة، فانحرفوا في فهمهم عن النهج السليم، لأن ذهنيتهم فقدت صفاء الإحساس بالعفوية اللغوية التي كان يعيشها الناس الذين وجهت إليهم الخطابات في الكتاب والسنّة، في مرحلة الدعوة الأولى.

وقد لاحظنا البعض من هؤلاء الفقهاء يناقشون المعنى تماماً كما يتحدثون عن خطوط هندسية، من دون أن يلاحظوا ارتكاز الألفاظ على أساس الظهور الذي يجتمع مع احتمال الخلاف في مقابل النص الذي لا يحتمله. وقد يقع ذلك كثيراً في حالات الجمع بين الأدلة المتعارضة التي قد تطرح بعض الجمل التي فقد فيها اللفظ هنا واللفظ هناك معناه، بحيث يخيّل إليك أمامه بأن الطرح أولى من هذا الجمع.

إننا نتصور أن المجتهد بحاجة إلى أن يحصل على الذوق الأدبي الأصيل، والإحساس اللغوي الذي يختزن اللفتة الفنية والإيحاء الحسي، والإشارة والإيماء؛ لأن ذلك هو الذي يجعله واعياً للقرآن الذي يمثّل القمة البلاغية في اللغة العربية، وللسنّة التي تمثّل الأصالة في المستوى الرفيع للغة.

أما الذين لا يملكون هذا الذوق، فسيبقى اجتهادهم خاضعاً للقاموس في جموده الحرفي، وللقواعد العلمية البلاغية التي تتجمد عند المصطلحات، من دون أن تمتد إلى الذوق والإحساس.

حدود الحاجة للمنطق

ويتابع الإمام الحديث عن مقدمات الاجتهاد:

«ومنها تعلم المنطق بمقدار تشخيص الأقيسة، وترتيب الحدود، وتنظيم الإشكال من الاقترانيات وغيرها، وتمييز عقيمها من غيرها، والمباحث الرائجة منه في نوع المحاورات، لئلا يقع في الخطأ لأجل إهمال بعض قواعده، وأما

تفاصيل قواعده ودقائقه غير الرائجة في لسان أهل المحاورة فليست لازمة ولا يحتاج إليها في الاستنباط.

إن المنطق الشكلي الذي يمثله المنطق الأرسطي، يركّز على صيانة الفكر من الخطأ من ناحية ترتيب المقدمات بالطريقة المنتجة على أساس الشكل البرهاني، مع بعض المفردات المتصلة بالحدود والقضايا...

وهذا هو الذي يجعله مرتبطاً بالاجتهاد في بعض جوانبه وجزئياته المحدودة، ما يدخل في الجو العام الذي يدور بين أهل المحاورة، ليكون مفيداً في الأبحاث العلمية المستنبطة في القضايا المطروحة في مصادر التشريع الإسلامي[1]، أما الأبحاث الأخرى البعيدة عن هذا الجو، فإن دراستها معدودة من الترف الفكري الخارج عن مهمة الاستنباط، بحيث يكون دورها مرتبطاً بالثقافة التجريدية التي قد تفيد في علوم أخرى، أو تستهلك فكر الإنسان في فرضيّات لا ثمرة فيها، إلا في ما يتحدث به بعض الناس عن تشريح الفكر الذي يجعل الإنسان مستغرقاً في دوامة فكرية من الأفكار المجردة التي لا تحل مشكلة ولا تفتح أفقاً، ولا تؤدي إلى نتيجة عملية في الواقع.

وفي ضوء ذلك، لا بدَّ من إبعاد هذه الأبحاث المنطقية التجريدية المتصلة بالشكل من دون المضمون، إلا في الأشياء المتصلة بالاستنباط، لأن في ذلك تضييعاً للعمر لا سيما بعد أن تجاوز التطور العلمي هذا المنطق في المسألة الفلسفية، وأفسح المجال للمنطق الوضعي المرتبط بالمسألة العقيدية، بحيث تتحرك أبحاثه في نطاق مواجهة المناهج الفكرية المتصلة بالفلسفة الإلهية والمادية، مما يكون صرف العمر فيه أمراً مفيداً من الناحية الإسلامية.

معرفة النص وأصول الفقه

ونلاحظ في تركيز الإمام الخميني(قدس سره) على هذه النقطة، الإشارة إلى الملاحظة النقدية على طريقة الدراسة الحوزوية المستغرقة في علم المنطق،

(1) المصدر نفسه، ص97.

باعتباره إحدى المقدمات للاجتهاد في المجالات البعيدة الغاية.

ويتابع الإمام الحديث عن مقدمات الاجتهاد:

«ومنها وهو من المهمات، العلم بمهمات مسائل أصول الفقه مما هي دخيلة في فهم الأحكام الشرعية، وأما المسائل التي لا ثمرة لها أو لا يحتاج في تثمير الثمرة منها إلى تلك التدقيقات والتفاصيل المتداولة، فالأولى ترك التعرض لها، أو تقصير مباحثها والاشتغال بما هو أهمّ وأثمر، فمن أنكر دخالة علم الأصول في استنباط الأحكام بإتقان مسائله، وبدونه يتعذر الاستنباط في هذا الزمان، وقياس زمان أصحاب الأئمة بزماننا مع الفارق من جهات».

ويتابع الإمام الحديث عن مقدمات المنهج الاجتهادي:

«ومنها ـ وهو الأهم ـ لزوم معرفة الكتاب والسنة مما يحتاج إليه في الاستنباط ولو بالرجوع إليهما حال الاستنباط، والفحص عن معانيهما لغة وعرفاً وعن معارضاتهما والقرائن الصارفة بقدر الإمكان والوسع وعدم القصور فيه، والرجوع إلى شأن نزول الآيات وكيفية استدلال الأئمة بها.

والمهم للطالب المستنبط الأنس بالأخبار الصادرة عن أهل البيت (ع)، فإنها من العلم، وعليها يدور الاجتهاد، والأنس بلسانهم وكيفية محاورتهم ومخاطبتهم من أهم الأمور للمحصّل».

إن الإمام (قدس سره) يؤكد في هذه المسألة ثقافة المجتهد القرآنية والحديثية، بحيث يكون الإنسان ذو معرفة بهذين المصدرين الأساسين، لأن ذلك هو الذي يمكن أن يحقق له الانفتاح على المعرفة الواسعة للأحكام التي يختزنها الكتاب والسنّة، بحيث يملك الإنسان في ذهنيته الخطوط العريضة، ليحرك الخطوط التفصيلية في الدائرة العامة.

الاشتغال بالضرورات وإهمال الزوائد

وقد نلاحظ في هذه القضية نظرة نقدية لمناهج الدراسة الحوزوية العامة الخالية من أي تخطيط للدراسة القرآنية، حتى على مستوى علوم الدراسة والحديث والرجال، بحيث ينطلق الطالب إلى هذه الموضوعات من خلال الدائرة

الذاتية، وربما يصل إلى مواقع الاجتهاد من دون أن يحصل على ثقافة واسعة في ذلك، بل يدرس كل آية أو حديث في موقعهما الخاص من مفردات الاستنباط، ما يجعل مسألة الكتاب والسنّة بعيدة عن الذهنية الاجتهادية العامة.

وهذا هو الذي ينبغي للحوزات العلمية أن تخطط له، من أجل الوصول إلى اجتهاد متوازنٍ في ثقافة المصادر، كما يكون متوازناً في ثقافة الاستنتاج.

ويبقى للمجتهد بعد ذلك دور الممارسة في تكرير تفريع الفروع على الأصول، حتى تحصل له قوة الاستنباط، وتكمل فيه، والفحص الكامل عن كلمات الفقهاء، خصوصاً القدماء الذين يفتون بمتون الأخبار، والحصول على ثقافة فقهية في مذاهب علماء أهل السنة لعلاقتها بالتفاصيل الاجتهادية في باب التعارض.

وهكذا نرى أن الإمام(قدس سره) لم يبتعد عن المنهج المألوف في الطريقة الاجتهادية، بل كان ما قرره هو ضرورة التركيز على العناصر المتصلة بقضايا الاجتهاد بشكل مباشر وغير مباشر، وإهمال الزوائد الأخرى التي لا علاقة لها بالفقه؛ لأن ذلك في رأيه هو الذي يحقق للاجتهاد نتائجه الصحيحة، وهو الذي يعمّق التجربة الاجتهادية لتبتعد عن السطح، ولتمتد في الآفاق الواسعة للشريعة الإسلامية كلها.

وقد تحدث الإمام(قدس سره) بصراحة عن هذا المنهج:

«أما في ما يتعلق بطرق الدراسة والتحقيق، فإني أعتقد بالفقه القديم والاجتهاد الجواهري (نسبة إلى صاحب «جواهر الكلام» الشيخ محمد حسن النجفي)، ولا أرى ترك ذلك صحيحاً.. الاجتهاد بتلك الطريقة صحيح، إلا أن هذا لا يعني أن فقه الإسلام ليس متجدداً... الزمان والمكان عنصران فاعلان في الاجتهاد.. المسألة التي كان لها قديماً حكم.. نفس هذه المسألة في ظاهرها يمكن أن يكون لها حكم جديد بحسب الروابط التي تتحكم بالسياسة والاجتماع والاقتصاد لنظام ما.. بمعنى أن المعرفة الدقيقة للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية تجعل الموضوع الأول ـ الذي هو من حيث الظاهر لا يختلف عن الموضوع القديم ـ موضوعاً واقعاً يستدعي تلقائياً حكماً جديداً..

الإحاطة بأمور العصر:

في المقابل، يؤكد الإمام(قده) ضرورة إحاطة المجتهد بأمور العصر، فيقول: «يجب أن يكون المجتهد محيطاً بأمور زمانه.. وليس مقبولاً للناس والشباب وحتى العوام أن يقول مرجعهم ومجتهدهم: «أنا لا أعطي رأياً في المسائل السياسية».

ويضيف: «معرفة طريقة مواجهة حيل وتزويرات الثقافة المسيطرة على العالم، امتلاك البصيرة والرؤية الاقتصادية، الاطلاع على كيفية التعامل وتعليماتهم التي يملونها وإدراك ظروف ونقاط القوة والضعف في قطبي الرأسمالية والشيوعية التي ترسم في الحقيقة استراتيجية السلطة على العالم كل ذلك من خصائص المجتهد الجامع للشرائط».

الإدارة والتدبير

أما حول مسألة الإدارة والتدبير، فيؤكد وجوب: «أن يتحلّى المجتهد بالبراعة والذكاء والفراسة لقيادة المجتمع الإسلامي الكبير، وحتى غير الإسلامي، وبالإضافة إلى الإخلاص والتقوى والزهد المناسب للمجتهد، ينبغي أن يكون واقعياً مديراً ومدبّراً.

الحكومة في منظور المجتهد الحقيقي هي الفلسفة العملية لجميع الفقه في جميع زوايا حياة البشرية.

الحكومة تبلور البعد العملي للفقه في التعامل مع جميع المعضلات الاجتماعية والسياسية والعسكرية والثقافية. الفقه هو النظرية الواقعية والكاملة لإدارة الإنسان والمجتمع من المهد إلى اللحد».

حملة على المتظاهرين بالقداسة!

وقد أثار الإمام(قدس سره) حملة على المتظاهرين بالقداسة والمشايخ الأميين الذين جعلوا من أنفسهم حرّاساً للشريعة مع جهلهم بها، فلم يوازنوا بين الفتاوى على أساس مصادرها الاجتهادية، بل حاولوا أن يؤكدوا الفتاوى المألوفة

كحقائق شرعية، في الوقت الذي لم ينظر القائلون بها إليها بهذه الدرجة. وتتعاظم ثورة الإمام في هذا المجال ليعلن أن «سقوط موقعه وموقع الثوريين الإسلاميين لدى هؤلاء المتظاهرين بالقداسة، الحمقى والمشايخ الأميين، لا قيمة له، بل إنه يرحب بالمزيد من إعلان الحقائق الشرعية التي يقتنع بها في اجتهاده، للمزيد من ابتعادهم غير المبرر عن خط الثورة».

دعوة لثورة حوزوية

ولعل قيمة هذه الحملة على مثل هؤلاء أنهم يمثلون في كل المجتمعات الحوزوية، الفئة الجاهلة التي تملك بعض مظاهر التدين، ما يجعل لها الثقة بين الناس، فتبادر إلى فرض الحصار على حركة التجديد في الاجتهاد، من دون وعي للأسس التي ارتكز عليها هذا الرأي الجديد في القاعدة الأصولية أو الفقهية، أو هذه الفتوى الجديدة في الجانب العلمي، وذلك بإثارة الغوغاء ضد هذا المجتهد المجدّد أو ذاك، ليكون ذلك سبباً في تجميده للفتوى أو في تراجعه عنها، في بعض الحالات، خوفاً من تأثير ذلك عليه، لا سيّما إذا كان من الشخصيات المؤهلة للمرجعية في التقليد.

ولهذا فإن الإمام(قدس سره) يرى ضرورة القيام بثورة علمية حوزوية ضد هؤلاء لإبعادهم عن ساحة التأثير المضادّ بالطريقة السلبية الخانقة.

وهذا هو ما عبّر عنه في رسالته الثانية للشيخ قديري:

«نحن يجب أن نسعى لكسر حصارات الجهل والخرافة لنصل إلى المعين الزلال للإسلام المحمدي الأصيل، وبخاصة أننا بحاجة إلى قرابين.. وأدعو الله أن أكون أحد هذه القرابين».

نموذج لتصرفات سلبية

وقد حدثت في الحوزات بعض التصرفات السلبية ضد علماء مجتهدين كبار، لأنهم أفتوا ببعض الفتاوى المخالفة للاتجاه العام، كالمرحوم السيد محسن الأمين الذي أفتى بتحريم ضرب الرؤوس بالسيوف، وضرب الظهور بالسلاسل

الحادة في عزاء الإمام الحسين(ع)، ودعا إلى إصلاح المنبر الحسيني بالبعد عن الروايات والأحاديث غير الصحيحة، انطلاقاً من الأدلة الشرعية التي قدّمها أمام فتاواه ونظراته، فقد ثارت عليه الضوضاء من أكثر من جانب في النجف وفي لبنان وفي أماكن أخرى من العالم الشيعي، لأن ذلك كان خلاف التقاليد المألوفة التي درج عليها الناس، تحت عنوان تعظيم شعائر الدين بالطريقة التي تبرر كل الأساليب المتبعة في هذا المجال.

إن الإمام (قدس سره) يريد أن يؤكد حقيقة إسلامية اجتهادية تفرض نفسها على المجتهد، وهي: أن تكون الفتوى منسجمة مع القواعد الاجتهادية التي تصلح أن تكون عذراً له أمام الله، فإذا أحرز ذلك فلا بُد له من الفتيا بعيداً عن غضب الناس ورضاهم ما دامت الحقيقة الإسلامية تفرض نفسها على قناعاته، من خلال الأسس التي تؤكدها وتشير إليها.

وهذا ما ينبغي للمجتهدين أن يعيشوه في الانطلاقات الفقهية المنفتحة على حقائق الإسلام، على أساس الوعي الاجتهادي الذي قد يفتح الكثير من النوافذ على أحكام وحلول جديدة، ما قد لا يرتاح إليه الرأي العام الحوزوي الذي قد يخضع لتأثيرات بعض الصلحاء المقدسين الذين لا يملكون من العلم إلا العناوين الكبيرة، من دون أن يلجأوا إلى ركن وثيق، ولذلك فإن قداستهم قد تتخطى هدفها عندما تهاجم من دون علم، أو تؤيد من دون فقه.

ولاية الفقيه

وقد انطلق الإمام(قدس سره) في هذا الخط في فتواه التاريخية بولاية الفقيه العامة المطلقة، التي تنفتح على الآفاق الواسعة لولاية النبي والأئمة(ع) في المجالات العامة لولايتهم، بعيداً عن القضايا المتصلة بالخصائص الذاتية للنبوة والإمامة، فقد وقف بكل جرأة ليدافع عن هذه الفكرة من الناحية الفقهية، منطلقاً من القواعد الاجتهادية من الكتاب والسنة والعقل التي ينطلق الفقهاء منها في فتاواهم. وناقش الفكرة التي تضع مسألة الولاية في دائرة خاصة كقضايا الأيتام والأوقاف وأموال الغائب وأمثال ذلك.

وقد انطلق في مناقشته هذه من دراسة عامة للإسلام كدين شامل للحياة في

واقع الإنسان، في انفتاحه على الحكومة العادلة في نطاق القانون الإلهي، بعيداً عن أية حالة استبدادية أو قانون وضعي، ثم يقول بعد ذلك: «إن الأحكام الإلهية، سواء الأحكام المربوطة بالماليات أو السياسات أو الحقوق، لم تنسخ، بل تبقى إلى يوم القيامة، ونفس بقاء تلك الأحكام يقضي بضرورة حكومة وولاية تضمن حفظ سيادة القانون الإلهي وتتكفل بإجرائه، ولا يمكن إجراء أحكام الله إلا بها، لئلا يلزم الهرج والمرج، مع أن حفظ النظام من الواجبات الأكيدة، واختلال أمور المسلمين من الأمور المبغوضة، ولا يقوم لها ولا يسدّ عن هذا إلا بوالٍ وحكومة.

مضافاً إلى أن حفظ ثغور المسلمين عن التهاجم، وبلادهم عن غلبة المعتدين، واجب عقلاً وشرعاً، ولا يمكن ذلك إلا بتشكيل الحكومة، وكل ذلك من أوضح ما يحتاج إليه المسلمون، ولا يعقل ترك ذلك من الحكيم[1] الصانع، فما هو دليل الإمامة بعينه دليل على لزوم الحكومة بعد غيبة وليّ الأمر (عج)، لا سيّما مع هذه السنين المتمادية، ولعلّها تطول ـ لا سمح الله ـ إلى آلاف السنين، والعلم عنده تعالى.

فهل يعقل عن حكمة الباري تعالى إهمال المسألة الإسلامية وعدم تعيين تكليف لهم؟ أو رضي الحكيم بالهرج والمرج واختلال النظام، ولم يأت بشرع قاطع للعذر لئلا تكون للناس عليه حجة؟! وما ذكرناه، وإن كان من واضحات العقل، فإن لزوم الحكومة لبسط العدالة والتعليم والتربية، وحفظ النظم، ورفع الظلم وسدّ الثغور، والمنع عن تجاوز الأجانب، من أوضح أحكام العقول، من غير فرق بين عصر وعصر، أو مصر ومصر، ومع ذلك، فقد دلّ عليه الدليل الشرعي أيضاً».

ويفيض الإمام (قدس سره) في البحث في الاستدلال على الفكرة العامة في ضرورة الحكومة، وشمولية التشريع لكل شيء، حتى لم يبق هناك شيء مما تحتاج إليه الأمة إلا وقد ورد فيه شرع، ليبدأ الحديث عن شخص الوالي في زمن

(1) كتاب البيع، ج2، ص461 ـ 462.

الغيبة، فينتهي إلى النتيجة الطبيعية، وهي إرجاع الولاية إلى الفقيه العادل، انطلاقاً من أن الحكومة الإسلامية «لما كانت حكومة قانونية، بل حكومة القانون الإلهي فقط، وإنما جعلت لإجراء القانون وبسط العدالة الإلهية بين الناس، كان لا بُدَّ في الوالي من صفتين هما أساس الحكومة القانونية، فلا يعقل تحققها إلا بهما، إحداهما العلم بالقانون، وثانيتهما العدالة، ومسألة الكفاية داخلة في العلم بنطاقه الوسع، ولا شبهة في لزومها في الحاكم أيضاً، وإن شئت قلت: هذا شرط ثالث من أسس الشروط»[1].

ويؤكد ـ بعد ذلك ـ حجم هذه الولاية للفقيه العادل فيقول:

«فللفقيه العادل جميع ما للرسول والأئمة»، مما يرجع إلى الحكومة والسياسة، ولا يعقل الفرق؛ لأن الوالي ـ أي شخص كان ـ هو مجري أحكام الشريعة، والمقيم للحدود الإلهية، والآخذ للخراج وسائر الماليات والمتصرف فيها بما هو صلاح المسلمين، فالنبي ﷺ يضرب الزاني مائة جلدة، والإمام(ع) كذلك، والفقيه كذلك، ويأخذون الصدقات كمنوال واحدٍ، ومع اقتضاء المصالح يأمرون الناس بالأوامر التي للوالي ويجب طاعتهم.

فولاية الفقيه بعد تصور أطراف القضية ليست أمراً نظرياً يحتاج إلى برهان، ومع ذلك دلّت عليها بهذا المعنى الوسيع روايات»[2].

وهكذا ينفتح الإمام في رسالته هذه على الروايات المتنوعة، ليجد فيها الدليل الواضح على الفكرة الحاسمة، وهي ولاية الفقيه.

ولا نريد ـ في حديثنا هذا ـ أن نتعمّق في مناقشته للنظرية الأخرى، وهي الولاية الخاصة، فلذلك مجال آخر.

ولكننا نلاحظ ـ في هذا المجال ـ أن الفرق بين منهجه ومنهج الفقهاء الآخرين، أنه انطلق من الأفق الواسع للإسلام في شموليته للحياة كلها وحركيته في مدى الزمن، وفي قضايا الإنسان العامة كلها، فكانت مسألة الحكومة

(1) المصدر السابق نفسه، ص462.

(2) المصدر السابق نفسه، ص263.

الإسلامية في امتداد الحياة، وكانت مسألة الولاية العامة للفقيه باعتباره صاحب الشرعية ـ في زمان الغيبة ـ أو باعتباره القدر المتيقن من بين الناس الذين يتردد الاحتمالات بينهم وبين الفقيه في الولاية والقيادة.

فقد كانت الحكومة الإسلامية هي المنطلق.. وكانت الولاية العامة حالة ذاتية في النبي ﷺ وفي الأئمة(ع)، وليست حالة متصلة بحياة الناس، ومرتبطة بشمولية التشريع الإسلامي لكلّ الواقع ولكل الأزمان.

فيما رأى البعض من العلماء أن السعي للحكومة الإسلامية في غياب الإمام (عج) غير مشروع، حتى لو كانت النتيجة تطبيق الإسلام على مذهب أهل البيت؛ لأن ذلك يمثل اغتصاباً للمنصب الإلهي، باعتبار ما يروونه عن الأئمة(ع) من أن كل راية ترتفع قبل قيام القائم فهي راية ضلال، ويعود سبب ذلك إلى استغراقهم في المسألة الفردية للفقه، وفي المضمون الحرفي للروايات، ما جعل المسألة تعيش في حرفية المضمون بعيداً عن روحيته وإيحاءاته.

وهذا هو الذي جعلهم يؤكدون الفراغ في مسألة الدولة الإسلامية في حالة الغيبة، ثم نراهم في الوقت نفسه يتحدثون عن أن للفقيه إقامة الحدود في حال الغيبة من جهة الدليل الخاص ومن جهة ارتباط الحدود بالمصالح العامة، كما يتحدثون عن مشروعية الجهاد بقيادة الفقيه من خلال أنه القدر المتيقن عند دوران الأمر بينه وبين غيره، لا من باب الولاية.

إنه المنهج التجزيئي في الطريقة الاجتهادية التي تحاول التفريق بين الموارد، ولا تعمل على اكتشاف القاعدة العامة من خلال ذلك. إننا لا نريد أن نطلق أحكاماً عشوائية في هذه القضية المعقّدة، ولا نريد أن نتحدث عنها بطريقة سطحية، ولكننا نريد أن نثير المسألة على أساس ما أثاره الإمام الخميني (قدس سره)، وهو أننا نعمل في الاستنباط على أساس أن هناك إسلاماً شاملاً لم يترك واقعة إلا ولله فيها حكم، ما يفرض أنه يتسع للزمن كله في جميع أبعاده.

ولذلك لا بد من اعتبار هذه المسألة عنواناً لكل بحث اجتهادي في المسائل الفرعية كلها.

وهناك نقطة لا بد أن نتوافر عليها في هذا المجال، وهو التوفيق بين

العناوين القرآنية للقضايا وبين المفردات الشرعية في حركة الواقع، لأننا قد نلاحظ أن هناك فرقاً شاسعاً بين المفاهيم القرآنية والمفردات الاجتهادية في الفتاوى الموزعة على الواقع.

لقد كان (قدس سره) مجتهداً منفتحاً على الإسلام كله، على أساس منهج الفقهاء الأقدمين، ولكنه كان يحرك هذا المنهج في وعيه الشامل للإسلام كله، الأمر الذي يفرض علينا التوافر على دراسته في كل مجالاته الفقهية، لنكتشف فيه الثائر الذي لا يتجاوز حدود الإسلام في ثورته، والمجتهد الذي لا يتجمد عند نظريات القدماء في فتاواه.

الفقهاء والسلطان

هل هناك مفهومٌ إسلامي معين يحدد علاقة الفقيه بالسلطان؟ وهل يتنافى موقعه الفقهي الذي يختزن في داخله المعنى الروحي، مع الانفتاح على أجواء السلطة التي تختزن في مضمونها المعنى المادي؟

الفهم الخاطئ للعلاقة

ولعلَّ من الطبيعي ـ فيما يتصوره بعض الناس ـ أنه كلما اقترب الفقيه من السلطة أو السلطان أكثر، فإنه يقترب من المزالق التي تبتعد به عن خط الاستقامة، وتفتح له أبواب الإغراء، وتجفف في أعماقه ينابيع الروح، بينما يمثل الابتعاد عن السلطان الصفاء الروحي، والطهارة القلبية، والاستقامة السلوكية، الأمر الذي يمثل الضمانة الأخلاقية العملية في وعي الشعب لقيادته الفقهية.

وقد يكون للتوجيه العرفاني والثقافة الأخلاقية، دورٌ كبير في تركيز هذه الفكرة في نفوس الناس، من خلال شيوع مفاهيم التجرد عن الدنيا، والبعد عن الشهوات، والانعزال عن مظاهر الحياة اللاهية العابثة، والتنكر لكل أوضاع الواقع الحركي الذي ينطلق في دائرة العلاقة بالقوى الدنيوية المسيطرة، ما يجعل القيمة الدينية الإيجابية تتمثل في السلوك المنفصل عن مواقع السلطة وعن حركة الواقع المادي في الحياة، لتكون القيمة الدينية السلبية متمثلةً في السلوك في مواقع السلطة وفي حركة الحياة.

ومن هذا الباب، جرى تسويق الفكرة التي تفصل الدين عن السياسة، لتضع الحواجز بين الفقهاء وبين الممارسة السياسية أو العلاقة بالواقع السياسي، ولم تكتف بذلك، بل إنها عملت على إبعاد الإنسان المؤمن الملتزم عن الانفتاح على

السياسة المتحركة في ساحته بطريقةٍ إيجابية، سواء كان ذلك في دائرة التصور، حيث ابتعدت به عن الاهتمام بالسياسة من قريب ومن بعيد، حتى على مستوى الفهم السياسي، أو كان ذلك في دائرة الممارسة، حيث عزلته عن أيّ نشاطٍ سياسيّ مما يمكن أن يؤثر سلباً أو إيجاباً في القضايا المصيرية، الأمر الذي جعله أسير الجمود السياسي المطلق الذي لا يثير أي حركةٍ في المعارضة أو الموالاة في الموقف الفكري، ولا يحرّك أي خطوةٍ مؤيّدةٍ أو رافضةٍ في الموقف العملي، فيما هي التفاصيل السياسية التي تحدث في الوسط الإسلامي، أو في مجرى الساحة العالمية المرتبطة بالساحة الإسلامية بشكلٍ مباشرٍ أو غير مباشر.

وربَّما أدى ذلك إلى نجاح الطغاة في استغلال هذه الحالات، التي نعتها البعض بالغباء السياسي، ولو جاء تحت عنوان الإخلاص الديني، حيث إن السلطة السياسية في العالم الإسلامي أو في غيره، كانت تستثير الروح الدينية التقيّة، وتستخدمها في بعض مواقع الضغط السياسي لمواجهة حالة ثائرة هنا أو جهادية هناك، تحت ذرائع شتى، فيندفع الفقهاء والمؤمنون في حماسةٍ دينيّة ثائرة، انطلاقاً من الغيرة على الإسلام والمسلمين، من دون تخطيط سياسي، أو أخذ الحيطة في فهم المشاكل المعقدة أو دراسةِ الظروف الموضوعية المحيطة بالموقف، فتتلقف السلطة النتائج لمصالحها الخاصة، ولسياستها المرسومة وفقاً لتصوراتها، ثم تبدأ في اضطهاد الثائرين أو محاصرتهم، أو إبعادهم عن ساحة العمل السياسي أو الجهادي الذي لا ينسجم مع مخططاتها.

إن هذا الفهم للمسألة الأخلاقية ساهم في تكوين الذهنية الإسلامية السلبية، وأحدث ارتباكاً واضطراباً وخللاً في تفكير المجتمع الإسلامي، وعزّز ما يحمله من ركام هائل من المفردات الأخلاقية والروحية والسلوكية التي اختلط فيها العرفان الفلسفي بالعرفان الأخلاقي، كما تداخلت فيها الأمثال والحكم والوصايا والنصائح الصادرة من بعض الحكماء أو المفكرين أو الناس العاديين، التي لا تخضع لقاعدةٍ فكرية محددة، بل تنطلق من تجربةٍ ذاتية، أو تأمّل شخصيّ، أو ثقافةٍ خاصة، أو غير ذلك من المؤثرات النفسية أو الفكرية أو الروحية. وقد اختلفت الذهنيات في النظرة إلى الأخلاق تبعاً لاختلاف القراءات أو البيئات أو الثقافات، ما أوجد مشكلةً في المجتمع الإسلامي في التصور والممارسة، وعلى مستوى التقييم المتبادل بين أفراد المجتمع.

الرفض الشيعي للحاكم:

وهكذا كان الفقهاء يبتعدون عن مواقع السلطة، فيهربون من اللقاء بها، والعلاقة معها، ويعملون على التخفف من ضغوطها ما أمكنهم ذلك. كما رأينا العامة من الناس يرصدون الفقهاء في سلوكهم من حيث قربهم من السلطة أو بعدهم عنها، ويأتي التقويم وفق الكلمة المأثورة في حركة الذهنية العامة:

«إذا رأيت العلماء على أبواب الملوك، فبئس العلماء وبئس الملوك، وإذا رأيت الملوك على أبواب العلماء، فنعم الملوك ونعم العلماء».

وربما استغل بعض الملوك هذه النظرة، فبادر إلى زيارة بعض العلماء، وذلك بهدف الحصول على الثقة الاجتماعية من خلاله. وما زاد الأمر سوءاً، أن هذه الذهنية السلبية المعقَّدة من الاقتراب من السلطة، كانت تتحرك في اتجاه تعقيد العلاقة مع السلطة التي تملك بعض الشرعية لدى الفقهاء، سواء كان ذلك من ناحية العنوان الفكري أو المذهبي الكبير الذي تتخذه لنفسها في موقعها بما يتفق مع العنوان الذي يصبو إليه الفقيه، أو كان ذلك من ناحية العنوان الشرعي والسلوك العملي اللذين يتميز بهما صاحب السلطة، ما يلقى صدى إيجابياً لدى الفقيه في منطلقاته العامة، بل قد تصل المسألة ببعض الناس، إلى رفض الاقتراب من الفقيه إذا تحوّل إلى صاحب سلطة.

وقد يكون الأساس في ذلك، هو الصورة السلبية التي اختزنتها السلطة في مواقعها التاريخية أو الحاضرة، بحيث كانت تمثل خط الانحراف تارةً، وخط الكفر أخرى، وخط الظلم والفسق والفجور والخلفيات الاستكبارية التي تخطط للإجهاز على الإسلام والمسلمين ثالثةً، الأمر الذي يجعلها تمثل العنوان المرفوض إسلامياً للذين يريدون أن يبتعدوا بمواقعهم عن مواقع الزلل، وينطلقوا في حياتهم على أساس الخطّ المستقيم.

وإذا اقتربنا من الدائرة الإسلامية الشيعية، فإننا نجد أن هناك ذهنيةً تحمل في داخلها عقيدة بعدم شرعية أيّ حكم في بلاد المسلمين، لأن الموقع هو لأئمة أهل البيت(ع) ولمن يمثلهم، ممن يمنحونه شرعية الولاية أو النيابة عنهم، كذلك فإننا نجد بعض الناس من الفقهاء أو من غير الفقهاء، ممن لا يرى شرعيّة السلطة

للفقيه، ولا سيما إذا كانوا لا يرون الولاية للفقيه في نظريتهم الفقهية اجتهاداً أو تقليداً، فضلاً عن أن هذه الذهنية ترفض منح الشرعية لأي فقيه يتحرك في قضايا السياسية والسلطة.

وقد يبرر البعض عملية رفض حكم الفقيه، بحجة أنه يعطي لنفسه الشرعية الإسلامية التي لا يملكها، بينما لا يستطيع غيره من الحكام الآخرين أن يدَّعي لنفسه ذلك. ويرى هؤلاء، أن حكم الفقيه قد يقرّر تشريعات غير صحيحة إسلامياً في نظر هؤلاء، وقد يتصرف تصرفات غير إسلامية، ما يؤدي إلى تشويه الصورة الإسلامية المشرقة وتبديلها إلى صورة غير إسلامية، ومنح الانحراف، من ثم، وجهاً إسلامياً، وبذلك تتحرك الخطيئة في خط الوعي المنحرف والممارسة الخاطئة.

وهكذا استطاعت هذه الذهنية المتشبّعة بالسلبية ضد السلطة القائمة، أن تُبعد الإنسان المسلم الشيعي الملتزم عن الانفتاح على السلطة، أيِّ سلطةٍ، في دائرة العلاقات.

رفض ولاية الظالم

حدَّد النص الديني مواقف لا لبس فيها من بعض أنواع السلطات، فنحن نجد في أحاديث أئمة أهل البيت(ع) الكثير من الكلمات التي ترفض العمل مع السلطة غير الشرعية أو التعاطف مع صاحبها، أو إقامة علاقات معه أو مع أجهزته الأخرى، وذلك كما ورد في حديث الإمام موسى الكاظم(ع) مع صفوان الجمّال - أحد أصحابه - حيث قال له - وكان يكري جماله لهارون الرشيد -: «يا صفوان، كل شيء منك حسن جميل ما خلا شيئاً واحداً. قلت: جعلت فداك، أيّ شيء؟ قال: إكراؤك جمالك من هذا الرجل - يعني هارون الرشيد - قلت: والله ما أكريته أشراً ولا بطراً ولا للصيد ولا للهو، ولكنني أكريته لهذا الطريق - يعني طريق مكة - ولا أتولّاه، ولكن أبعث إليه غلماني، فقال لي: يا صفوان، أيقع كراؤك عليهم. قلت: نعم، جعلت فداك، فقال لي: أتحب بقاءهم حتى يخرج كراك؟ قلت: نعم، قلت: فمن أحب بقاءهم فهو منهم، ومن كان منهم ورد النار.

فقال صفوان: فذهبت وبعت جمالي عن آخرها، فبلغ ذلك إلى هارون، فدعاني وقال: يا صفوان، بلغني أنك بعت جمالك؟ قلت: نعم، قال: لمَ؟ قلت: أنا شيخ كبير وإن الغلمان لا يفون بالأعمال، فقال: هيهات هيهات، إني لأعلم من أشار عليك بهذا، أشارك موسى بن جعفر، فقلت: ما لي ولموسى بن جعفر، فقال: دع عنك هذا، فوالله لولا حسن صحبتك لقتلتك».

فنحن نلاحظ في هذه الرواية، أن الإمام يرفض العمل للسلطة الظالمة، لأنها تؤدي إلى حالة عاطفية منطلقةٍ من حسابات المصلحة الخاصة أولاً، من خلال تمنّي بقائهم للحصول على رواتبهم، ثم قد تتطور إلى حالةٍ من التطبيع النفسي الذي يؤدي إلى التطبيع العملي، في ما يمكن أن يؤدي إليه من الالتزام بحكمهم، والتحرك الإيجابي في خط تقويته وتثبيته والدفاع عنه ضد أهل الحق في نهاية المطاف.

وتأتي الخطورة في هذا اللون من العمل، حين يكون العامل لهم من الشخصيات النافذة في المجتمع، بحيث يمثل عمله لوناً من ألوان الدعم المعنوي لوجودهم، حين يفهمه الناس الآخرون نوعاً من إعطاء الشرعية لهم، وذلك انطلاقاً مما يوحي به ارتباط هؤلاء بأعمال الظالمين ومواقعهم العامة والخاصة.

بين المبدأ والواقع

في المقابل، نجد نصّاً آخر يحمل في مضمونه خطاً إيجابياً يندرج في دائرة استثناءات الخط السلبي العام من السلطة، لكنه يحرص على الحفاظ على صيغة التوازن بين الخط المبدئي الرافض للظلم والظالمين، وبين الضرورات الواقعية التي قد تتطلب قدراً من العلاقة، تُحدِّد مداها المصالح الإسلامية العليا.

فقد روى صاحب الكافي عن الحسين بن الحسن الهاشمي عن صالح بن أبي حماد عن محمد بن خالد عن زياد بن أبي سلمة قال: دخلت على أبي الحسن موسى الكاظم(ع) فقال لي: يا زياد، إنك لتعمل عمل السلطان؟ قلت: أجل، قال لي: ولمَ؟ قلت: أنا رجل لي مروة وعليَّ عيال، وليس وراء ظهري شيء، فقال لي: يا زياد، لئن أسقط من حالق فأتقطع قطعة قطعة، أحب إليَّ من أن أتولّى لأحدٍ منهم عملاً أو أطأ بساط رجل منهم إلاَّ... قلت: لا أدري

جعلت فداك، قال: إلاَّ لتفريج كربة مؤمن، أو فكّ أسره، أو قضاء دينه.

يا زياد، إن أهون ما يصنع الله بمن تولَّى لهم عملاً، أن يُضرب عليه سرادق من نار إلى أن يفرغ الله من حساب الخلائق.

يا زياد، فإن وليت شيئاً من أعمالهم، فأحسن إلى أخوانك، فواحدة بواحدة، والله من وراء ذلك.

يا زياد، أيّما رجل منكم تولَّى منهم عملاً، ثم ساوى بينكم وبينهم، فقولوا له: أنت منتحل كذاب. يا زياد، إذا ذكرت مقدرتك على الناس، فاذكر مقدرة الله عليك غداً، ونفاذ ما أتيت إليهم عنهم، وبقاء ما أتيت إليهم عليك».

إن هذه الرواية تدل دلالةً واضحةً على الرفض الحاسم لمسألة الولاية من قبل الظالم أو الارتباط به، أو الذهاب إليه، لأن ذلك يؤدي إلى غضب الله الذي يستحقُّ معه الإنسان دخول النار، ولكنه لا يطلق الموقف في كل المواقع بشكلٍ مطلق، حرصاً على المصلحة العليا للإسلام والمسلمين، وذلك للحؤول دون حصول حالة حصار للمؤمنين عندما تحيط السلطة بكل مواقعهم، وتضغط على كل قضاياهم، وتصادر كل أوضاعهم، ما يفرض وجود فئةٍ من المؤمنين في داخل السلطة، بحيث تحمي المؤمنين الآخرين من ذلك كله، ليستطيعوا الاستمرار في خط المعارضة بطريقةٍ متوازنةٍ عملية، بعيداً عن التعرض إلى الضغوط الشديدة. وهكذا رخّص الإمام(ع) لهذا العامل وغيره، أن يدخلوا في عمل السلطان الجائر لتحقيق الأهداف الكبرى في المجال العام أو الخاص في حياة المؤمنين.

متى يكون الفقيه «على باب السلطان»؟

إذا كان الموقف يفرض على الإنسان المؤمن العادي أن يبتعد عن السلطان الجائر، إلاَّ على أساس المصالح العامة التي تتحرك في حماية المؤمنين، أو في تقوية الحركة الإسلامية الرافضة وتحصين مواقعها من داخل السلطة وخارجها، فإنَّ من الطبيعي أن يكون الفقيه هو الشخصية البارزة في موقف الرفض في المواقع الشرعية للرفض، عندما تكون العلاقة سبباً في إعطاء الشرعية للسلطة الظالمة، لأنه هو الشخص الذي يمنح الشرعية في سلوكه للموقع وللموقف

وللشخص، بلحاظ ما يمثله من الموقع الشرعي المميز على مستوى المرجعية في التقليد أو في الولاية. لذا، لا بدّ له من أن يدرس الحالة المحيطة به، والساحة التي يتحرك فيها، بكل دقّةٍ وموضوعية، ليعرف كيف يتوازن في موقفه بين شرعية الخط، وحاجة الواقع.

وقد يدخل في ذلك مسألة إقامة العلاقات مع السلطان على صعيد العلاقات الاجتماعية، أو الأوضاع الاقتصادية، أو المواقف السياسية، أو المواقع الأمنية، والفقيه في هذه الساحة أو تلك، عليه أن يحدد لنفسه الكلمة التي يقولها، أو الخطوة التي يخطوها، أو العلاقة التي يؤكدها في خط السلب أو الإيجاب، فلا يسيء إلى الإسلام في عناوينه الكبيرة، ولا يسيء إلى الواقع الإسلامي في تحدّياته الصعبة، بل يكون الإنسان الذي يستهدي حكم الله في ذلك كله، لأن اختلاف الظروف قد يوجب اختلاف الأحكام الشرعية، فيما يمكن أن تختلف فيه موضوعات الأحكام التي قد تتنوع أوضاعها في عناوينها الأولية التي قد تفرض حكماً، وفي عناوينها الثانوية التي قد تفرض حكماً آخر، على أساس القاعدة الفقهية التي تؤكد حركة الأحكام المتنوعة تبعاً للعناوين الأولية والثانوية.

إن الفقيه هو الذي يحرّك فقهه في خطّ اجتهاده المرتكز على القواعد الثابتة للاجتهاد، بعيداً عن كل المطامع والأهواء، فقد يفرض عليه الرأي الاجتهادي في موقف معيّن، أن يرتبط بالسلطة برباط قويّ أو ضعيف تبعاً للمصلحة العامة، وقد يفرض عليه في موقفٍ آخر، أن يقاطعها بشكل حاسم، في ما هي المقاطعة السلبية، أو يثور في مواجهتها بشكل هادرٍ ليطيح بها لمصلحة الحكم البديل. وهكذا يكون الحكم الإسلامي هو خطه العريض، وهو الأساس في كل خطوطه التفصيلية.

وهذا هو ما لاحظناه في سلوك أئمة أهل البيت(ع) مع خلفاء زمانهم، فقد كانت علاقتهم بهم تتنوّع بين المقاطعة والمهادنة والثورة، تبعاً للظروف المختلفة التي كان يعيشها الإمام في مرحلته الخاصة في شروطها وظروفها الموضوعية.

إن المسألة هي أن لا يعيش الفقيه في نطاق اهتماماته الذاتية وطموحاته الشخصية، ليسخّر فقهه لشهواته ومطامعه، ما يدفع به إلى تسخيره - من خلال ذلك - لخدمة الحاكمين الظالمين، وبذلك يسيء إلى الإسلام والمسلمين، عندما

يتحول إلى أداةٍ خبيثة لتثبيت قواعد الكفر والظلم والانحراف للسلطة التي يضع نفسه في خدمتها، فيستغل ثقة الناس به، ليوظف تلك الثقة في الاتجاه الذي يضر بحياتهم. وهذا هو ما نستهديه من الحديث الشريف المروي عن رسول الله ﷺ: «العلماء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا قالوا: وما دخولهم في الدنيا؟ قال: اتباع السلطان، فإذا رأيتم العالم محباً لدنياه، فاتهموه على دينكم».

إنَّ المسألة هي مسألة اعتبار الرسالة في دائرتها الفقهية والحركية أمانة الرسل عند العلماء، من أجل أن يحافظوا على أصالتها وطهارتها واستقامتها وابتعادها عن كل مواقع الزيف، وهذا هو الذي يفرض عليهم أن يتبعوا رموز الرسالة، لا رموز الكفر من سلاطين الجور الذين يعملون ضد الرسالة.

إنَّ هذه المنطلقات هي التي يجب أن تشكل المعايير الأساسية في إطلاق الموقف الصحيح، وإذا تمسك بها الناس، امتلكوا الرؤية الموضوعية والموازنة العادلة في النظرة وفي الموقف من العلماء؛ فهناك علماء يحبون الله ويخلصون له ولرسالته، وهناك علماء يحبون الدنيا ويبتعدون عن الله. فعلى الأمة أن تكتشف هؤلاء لتعرف جيداً من خلال الرصد الدائم للفكر والسلوك، أين يقف هؤلاء وأين يقف أولئك في النماذج التي تتحرك في دائرة عنوان العلماء، فهل هم وعَّاظ السلاطين وحماة السلطة ليكونوا علماء الحكم الجائر؟! أو هم وعَّاظ الشعب المستضعف الباحث عن الحقيقة وعن الخلاص في الدنيا والآخرة ليكونوا علماء الإسلام الذين يعملون من أجل أن يكون الإسلام قاعدة الحكم للحياة، وأن تكون العزة لله ولرسوله وللمؤمنين؟ ولا تتأتى هذه المعرفة إلا من خلال الدراسة الواعية، والنظرة الواسعة، والفكرة العميقة التي لا تحكم على الأشياء بأشكالها الظاهرة، بل بجذورها الضاربة في أرض الحقيقة في رحاب الله.

الإسلام وقضايا السلطة والولاية

بين الطاعة وولي الأمر

*** المتأمل في نصوص القرآن الكريم، سرعان ما يدرك كثافة الآيات التي تسند المسؤولية إلى الإنسان في تقرير مصيره، غير أنّ المتداول من الروايات، وتحديداً في إطار علاقة الولي بالأمة، يحصر دور الفرد، وبالتالي الجماعة، في حدود الطاعة دون أن ترتسم صورة المسؤولية التي تظهر جليةً في القرآن!**

الشطر الأول من السؤال يثير مسألة ابتعاد مؤدى النصوص القرآنية عن مؤدى بعض الروايات بما قد يوحي بالتعارض وربما بالتناقض؟

- عند متابعتنا الخطاب القرآني، نرى أنّ الرسالة الإسلامية بكل مفرداتها موجهة إلى الإنسان، فهي تحثّه في الواقع على تجسيد قيم الرسالة ومفاهيمها في مختلف الدوائر (الشخصية - العامة).

ولا نجد ثمة اختلافاً بين الخطاب العام الذي يحدد المناخ ويصنع الأجواء العامة، وبين الخطابات الخاصة، سواء تلك الواردة في عنوان «أطيعوا»، أو مختلف العناوين الأخرى التي متعلقها المسؤولية الخاصة أو العامة.

فبعض الخطابات القرآنية تتولى تحديد الترسيمة العامة، بينما تتجه الخطابات الأخرى إلى تحديد الآيات، إذا صحّ التعبير.

ولبيان المراد، بصورة أوضح، سنتعرض لأنموذجين من الخطاب: واحد مجمل وعام ولا يتضمن صيغاً تنظيمية دقيقة، كالآيات التي تنهى عن الركون إلى الظالم، أو تأمر بالاستجابة لله وللرسول ﴿إِذَا دَعَاكُمۡ لِمَا يُحۡيِيكُمۡ﴾ [الأنفال:

24]، وما إلى ذلك، وآخر مباشر يوجه الناس إلى وجوب الإطاعة كتعبير عن التزامهم بالقرآن، كالنص القرآني الذي يأمر بإطاعة الله والرسول وأولي الأمر.

وولي الأمر، في هذا الإطار، يمثل العنوان القيادي الحركي الذي يتولى مهمات إدارة المفردات في الواقع.

الرسالة لا الفرد

*** ما نقصده من السؤال السابق، أنّ الروايات عند تناولها موضوع الطاعة أو دائرة الولي ومسؤولياته، تجتاح المساحة التي يخاطب القرآن بها الإنسان كمسؤول، وهذه المنطوقات تشعر وكأن الأمة مسلوبة الدور والإرادة، وهذه الدلالات قد تشي أو توحي بالتعارض بين الخطاب القرآني، المرجع الأول والحاسم، والذي يركز على مسؤولية الإنسان الفرد والجماعة، وبين بعض الروايات التي تعطي صلاحيات تامة أو شبه تامة للولي!**

- في هذا المقام، يحسن التمييز بين الممارسات السلوكية في الذهنية الإسلامية المعاصرة، وخصوصاً في نظرتها إلى الولي، وبين المفهوم القرآني والسنّتي؛ فهناك ذهنية تحاول أن تستغرق في شخص النبي، والإمام أو الولي، حتى يخيل إليك أنّ المسألة مرتبطة بشخصية أكثر مما هي مرتبطة برسالة، بمعنى أن تعطى الرسالة قيمة، لا من ذاتها، وإنما باعتبار مَن حملها، سواء كان النبي أو الإمام أو الولي، الأمر الذي يجعل الرسالة ثانوية قياساً على حاملها.

ثمة نوع من أنواع الفهم الذاتي للمسألة، قد توهم بطغيان الفرد على الرسالة، مع العلم أنّ القيمة الفعلية هي للرسالة، حتى عندما يقال: إنّ الراد على الولي كالراد على الله، لا باعتباره بات ظل الله على الأرض، كما صوّر ملوك أوروبا أنفسهم قبيل عصر النهضة، وإنما باعتبار أنّ هذا الولي إنما يحكم بشريعة الله وبحكمه، وأي انحراف عن حكم الله يفقد هذا الولي أو ذاك مصداقيته ويسقط وجوب إطاعته، ولعلّ دلالة الرواية التالية واضحة في بيان هذا المعنى: «انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فاجعلوه بينكم حاكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً». وهذه الرواية

توافق من ناحية المضمون دلالة الآية القرآنية الكريمة التي تربط إطاعة الرسول بإطاعة الله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: 80].

المشكلة التي توحي بكل التساؤلات المتداولة والمطروحة بصيغ إشكالية، هي أنّ هناك استغراقاً في ذات الولي، بحيث ينظر إليه، بحسب المصطلح، نظرة موضوعية لا طريقية، ما جعل المسألة تتحرك بعيداً عن الأمة ودورها، بل عن الرسالة ودورها، ولعل هذا النمط الثقافي هو الذي جعل الناس تستغرق في الأنبياء والأولياء أكثر من استغراقها في الرسالة وفي القرآن الكريم.

ثمة كثير من الروايات والأحاديث التي يتم تداولها في الدائرة التفاضلية وفي إطار المقابلة بين كتاب الله تعالى وبين الإمام أو الولي... إلخ، وهذا يكشف عن ميلٍ لتغليب الجانب الشخصي والذاتي، ولعل هذا المنحى في التفكير بات يستحوذ على بعض الذهنيات الإسلامية في نظرتها إلى الموقع القيادي.

في المقابل، إذا أردنا أن ندرس المسألة من خلال الخطاب القرآني أو الأحاديث الواردة في الولاية، فإننا لا نعثر على مثل تلك المفاهيم السائدة اليوم، فالقرآن الكريم يقدّم لنا شخصية الرسول في إطار شخصية الرسالة وليس العكس، كما نجد أن الرسول ﷺ لا يتحدث ذاتياً عندما يأمر أو ينهى؛ ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًاۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾ [هود: 61]. وكذا النبي محمد ﷺ عندما يتحدث عن نفسه يقول: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [الكهف/ 110]؛ حتى عندما نقرأ بعض النصوص القرآنية التي تأمر بإطاعة الرسول ﷺ فإنها لا تنطلق من اعتبار الطاعة ذاتية، بل من خلال متابعتها في تفصيل تعاليم الرسالة في الواقع، فنلاحظ غياب شخصية الرسول في إطار التبليغ وبروز الرسالة فإنهم لا يكذّبونك ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام: 23]، فالتكذيب ليس موجهاً إلى النبي ﷺ، وإنما موجه إلى الله سبحانه وتعالى.

الأمر بالطاعة وحضور الأمة

*** لذلك نقول، إنّ هذه الفكرة لا تتنافى مع وجود دور للأمة في هذا المجال، لأنّ القائد لا يلغي جمهوره أو قاعدته، والقرآن يدل على أنّ القيادة**

غير منفصلة عن القاعدة، نقرأ في كتاب الله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلۡكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيۡنَهُمۡۖ﴾ [الفتح: 29].. إلخ.

– نعم، هناك الرسول والذين معه، وكذا الآية الكريمة: ﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ﴾ [آل عمران: 159]، فالقرآن لا يلغي الأمة، بل يتحدث عن الظاهرة المشتركة؛ الأمة والقائد، يتحدث عن الرسول الذي ينفتح على الأمة فيطلب مشورتها، بقطع النظر عما إذا كان في حاجة إلى هذه المشورة أو لا. من هنا، يأتي تأكيد أن الخطاب القرآني لا يؤكد الذاتية في الوليّ، ولا ينفي الدور الذي يمكن أن تلعبه الأمة.

* الأمة، وهي تعيش في ظروف سياسية جديدة، أي في إطار دولة إسلامية معاصرة، فهل إنّ دورها محصور في التلقي والانفعال، أم أنّ ثمة حيزاً معيناً يمكن أن تشارك فيه؟ وأنّ القائد سواء كان رسولاً أو إماماً أو فقيهاً يفترض به أن يمارس دوراً تربوياً من أجل توجيه طاقات الأمة؟ باختصار، المطلوب هو معرفة حدود السلطة التي يمكن أن تمارسها الأمة والحدود التي لا يمكن أن تمارس فيها السلطة.

– إنني أفهم من هذا السؤال، أنّ دور الرسول أو الإمام هل هو مجرد دور الآمر والمطاع دون أن يكون له دور في تفجير طاقات الأمة وتربيتها وتحريكها؟

في الواقع، إذا ابتعدنا عن فرضية الذاتية التي تتقبل بها الأمة أوامر الرسول ونواهيه، بطريقة ضبابية خاشعة دون وعي المضمون والمقاصد، فإننا قد نبقى أسرى مناخ التلقي والانفعال السلبيين، ولكن المسألة ليست كذلك. مثلاً، إذا تأملنا في آية الشورى التي تأمر النبي ﷺ بمشاورة المسلمين، فإننا نستوحي منها أنّ على الرسول أن يشاور الأمة في كل ما يفكر فيه في حركة الواقع، سواء كان يستهدف أخذ الرأي، كما يذهب بعض الاتجاهات الكلامية، أو لمجرد الاطّلاع والاستئناس مع وعيه للقضايا الواقعية.

الفكرة المحورية، في هذا المقام، أنّ ثمة مبدأً قرآنياً يفرض على الرسول أن يشاور المسلمين، وتجربة النبي ﷺ مليئة بالشواهد، لا سيما في الحروب، كما نقلت كتب السيرة. وقد اختلف المسلمون كثيراً حول الدوافع، وخضعت الشواهد التاريخية لعمليات تأويل، كأن يقول البعض إنّ الرسول ﷺ كان يوحي للمسلمين

بأنّ له رأياً ليستدرج المستشارين إلى رأي آخر، وإذا صحّت الأحاديث أنّ المسلمين كانوا يستوضحون قبل إبداء الرأي المخالف، فيما إذا كان هذا المورد أو المسألة هو وحيٌ من السماء أو رأي ارتآه ليرجع إلى رأي المسلمين، هكذا يتبين أنّ الرسول ﷺ لم يكن بعيداً عن أمته، بل يتحسس كل آلامها، ونحن عندما نقرأ الآية الكريمة: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿128﴾﴾ [التوبة: 128]، فمعنى ذلك أنّ هناك حالة شعورية تنطلق في المجرى السلوكي للنبي مع الأمة، كان يترجمها احتراماً وانفتاحاً عليها.

في ضوء ما تقدم، يتضح أنّ الأمة لم تكن كمّاً مهملاً، أو كياناً ملغى من الحساب، بل كان لها حضورها. على أن ما نريد قوله، في هذا المقام، إنّه لا منافاة بين الأمر بالطاعة وبين حضور الأمة في الواقع العام، لأنّ مسألة الطاعة تتصل بالنظام العام، وهي مسلك عقلائي تلتزم به مختلف أنظمة العالم، وليس ثمة فرق بين انتخاب القيادة لتحكم، وبين التعيين، لأن خيار الأمة في القبول والرفض هو داخل النظام.

المفروض أن يكون مجتمع المسلمين معتقداً بالرسالة وبالرسول، وبالتالي ملتزماً بأوامر الرسول ونواهيه، تماماً مثل فكره وخطه، والرسول ﷺ عندما ينطلق في التطبيقات لا يخرج عن الوجدان الثقافي العام للأمة، مع العلم أن الدائرة التي يتصدى لها الرسول ﷺ تتناول الأحكام الشرعية الموحى بها من الله تعالى، ودائرة الأحكام التفصيلية التي هي بمثابة خطوط خاصة مستنبطة من خطوط عامة. بعبارة أخرى، هناك دائرة التشريع ودائرة التطبيق، أي بُعد الوحي وبُعد العقلاء. فالرسول ﷺ في الدائرة التشريعية يعبر عن الوحي، والأمة تسلم له مقاليدها لاعتقادها برسالته وصدقه، أمّا في الدائرة العقلائية فيتفاعل مع الأمة بها، ويكون حكمه حكم الأمة، طالما أنه يتحرك من خلال المشورة، وعليه، ينبغي على الأمة أن تطيع.

هذا كله بالنسبة إلى الرسول أو الإمام، أما في ما يتعلق بالفقيه، الذي قد يحكم وفق نظرية ولاية الفقيه أو من خلال الشورى أو أي صيغة أخرى، فإنّ للأمة حق الرقابة، وبإمكانها أن تعزل الحاكم باعتبار أنها آمنت بدوره وصلاحياته في ضوء معطيات تؤهّله لهذه القيادة، ومن الطبيعي إذا انحرف أن تبادر الأمة إلى

عزله. إذاً رقابة المسلمين على الولي الفقيه أو مطلق ولي غير معصوم هي رقابة حقيقية.

*** السؤال هنا، أنّ الأمة في هذا الإطار هل هي مجرد مراقب، أي تتلقى الأوامر في مختلف الجوانب والحقول، وهي مطالبة بالالتزام إلاّ إذا تبيّن لها أنّ ثمة انحرافاً، عندها عليها الخروج على الفقيه وعزله إن لم يبادر إلى تصحيح الاعتراف أو الاعتراف بالأخطاء؟**

– لا، المسألة هنا مبدئية، وعندما نقول إنّ الأمة هي أساس الحكم، فعندئذٍ لا مجال لنظرية ولاية الفقيه. إلّا من خلال اختيارها له في تأكيد شرعيته وتعيينه من بين الفقهاء مع مراقبته الدائمة من الأمة في سلوكه العملي والتزامه الفكري لتستمر في تأييده، أو لتعزله عن المنصب القيادي.

بين الطاعة والبيعة

*** المسألة ليست في هذه الحدّة، إمّا الأمة وإمّا الفقيه، لكن يمكن الجمع، بمعنى أن ثمة دائرة علاقة الفقيه محصورة في رؤيته وفهمه للنص الشرعي، وأخرى في إطار التنظيمات والاجتماعيات، فهذه منطقة فراغ، وهي واسعة جداً قد تغطي نسبة عالية من نشاطات الإنسان قياساً بدائرة الأحكام الكلية.**

– إننا نعتبر أنّ مسألة ولاية غير المعصوم لا تلغي دور الأمة في اختياره، لأنّ الأولياء كثيرون وقد يتساوون، وقد يفضل بعضهم بعضاً. وفي هذا المقام، البعض يسند أمر تعيين أحدهم إلى اختيار الأمة، تماماً كما يتحدث الفقهاء بمسألة تعدد المجتهدين في القضاء، واختيار المتحاكمين للقاضي هو الذي يعيّنه ويمنع القاضي الآخر من التصدي للقضية المتنازع عليها. فإذا انطلقنا من هذه الفرضية، فيمكن أن نقول: إنّ الأمة هي التي تعيِّن الولي، أي هي التي تعطي ولايته الدور الفعلي الذي يميزه من الآخر، ولكن ليس بمعنى أن تمنحه شأنية الولاية والدور، فهذه عامة وموجودة في كل فقيه على حد سواء.

فالذي نستطيع قوله هنا، إنّ النظرية الفقهية، فيما يرتبط بالولي غير المعصوم، لا تفرض إلغاء دور الأمة، سواء في مجال الاختيار والتعيين، أو العزل أو النصيحة وتقديم المقترحات والأفكار، فنحن عندما نقرأ نص الإمام علي(ع)، الذي نعتقد عصمته، في معرض حديثه عن العلاقة التي يفترض بها أن تقوم بينه وبين الأمة، يقول: «**لا تظنوا بي استثقالاً في حق قيل لي ولا التماس إعظام لنفسي، فإنه مَن استثقل الحق أن يقال له أو العدل أن يعرض عليه، كان العمل بهما عليه أثقل، فلا تكفوا عن مقالة بحق أو مشورة بعدل، فإني لست في نفسي بفوق أن أخطئ**»، فإننا نتناول هذا النص لنستوحي منه حق الأمة في تنبيه الحاكم على خطئه وتوقيفه عند حدّه.

الولاية الأصيلة

*** السؤال المطروح في المقام هو حدود الولاية والأمة، وهل تملك بالأصالة قدراً من الولاية أم لا؟ وإذا ما سمح لها بممارسة بعض ما يشعر بالحق، فإنه في الواقع ممنوح لها وهي مجرد وكيلة عمن بيده الولاية الأصيلة، وإذا كان واقع دور الأمة هو الاحتمال الثاني، أي أنّ ولايتها بالوكالة لا بالأصالة، كيف نفسر الآيات الكريمة التي تثني على المبايعين للرسول، لا بل تتحدث آيات أخرى عن المبايعة المتبادلة؟**

- أحبُّ أولاً أن أوضح المراد من كلمة الطاعة الواردة في القرآن الكريم، والتي قد تبدو متقابلة مع مفردة البيعة، فالطاعة هي أمرٌ جارٍ على مختلف المستويات النظرية وفي الشأنين السياسي والإداري، فإذا كان ثمة قيادة، بقطع النظر عن حيثية الوصول إليها، فهي لا بد أن تطاع، فهذه نتيجة، أي الطاعة لازمة للسلطة، لكن كيف يكون هذا القائد وما هي أسس قيادته وهل الأمة تعيّنه أم الله... إلخ؟ فهذه مسألة أخرى. لذا لا نستطيع أن نستوحي من الأمر بالطاعة مفهوماً سلبياً، بل حتى إيجابياً، لأن الأمر لا يتعدى النتائج.

أمّا مسألة البيعة التي وردت في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: 10]، فقد وردت في بيعة النساء، أو

وردت في آيات أخرى، وهي تنقلنا إلى دائرة أخرى، وفي هذا الإطار، هناك نظرية تقول إنّ البيعة تعطي الشرعية للحكم، وإنّها منشأٌ لالتزام الناس بالحاكم، فإذا بايع الناس كان النبي حاكماً وإلاّ فلا.

وبعبارة أخرى، فللنبي صفتان؛ صفة الرسول وصفة الحاكم، أمّا الأولى فهي مما لا دخل للناس فيها، سواء بايعوا أو لا، كفروا أو آمنوا، أمّا صفة الحاكمية فإنها خاضعة لالتزام الناس.

ونحن لا نلتزم بهذه النظرية ولا نوافق عليها، لأننا حينما ندرس ظروف بيعة الشجرة، فإننا لا نجد أنّ ثمة حديثاً عن الحاكمية، فقد كان الحديث عن النصرة وعن مورد محدد.

التزام الأمة بالقيادة

*** ليست المسألة المطروحة هي الحاكمية، لكن نفس طلب الرسول البيعة من المؤمنين، مشعر بالحاجة إلى الموافقة على أمر، وهذا يوحي بحق الأمة بالاختيار والموافقة، وإلاّ ما معنى ذلك؟ مع العلم أن المناسبة هي الاستعداد لقتال المشركين الذين حالوا دون أداء الرسول والمسلمين معه العمرة عند الحديبية.**

- أريد أن أكمل الإجابة عن السؤال السابق، ولا أزال في معرض الحديث عن النظرية الثانية، فنحن نفهم دليل الحاكمية ونستوحيه من قوله تعالى: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ [الأحزاب: 6]، فهو ﷺ يملك من المؤمنين ما لا يملكونه من أنفسهم، تماماً كما أي نظام، فهو يملك من المواطنين ما لا يملكونه من أنفسهم في نطاق القانون. لذا نقول، إن هذه الولاية ليست ذاتية نابعة من الرسول نفسه، وإنما هي تشريع إلهي، فالله تعالى هو الذي جعله حاكماً.

في المقابل، لا يلتزم أحد من المسلمين بالقول: إنه لو لم يبايع النبيَّ أحدٌ فإنّ النبي ﷺ لا يملك شرعية الحكم.

*** نحن نتساءل عن سبب طلب البيعة؟**

- لا أقول لو فرضنا أنّ النبي ﷺ كان موجوداً بيننا لكان عليه أن يحكم بالقوة، ولكان له أن يحكم دون الرجوع إلى أحد.

*** هذا على المستوى النظري، لكن على الصعيد العملي والآنيّ ما هو الرأي؟**

- سأوضح الأمر لاحقاً، لكن لا بُدّ من بلورة مسألة البيعة، فالمطلوب منها مجرد التعبير عن الالتزام، وليس إعطاء الشرعية، فكلمة البيعة في ذلك الوقت، تختزن التزام الإنسان في صورة يشعر فيها بأنه لا يملك أن يتراجع.

وإذا صحَّت الأحاديث أنّ الزهراء(ع) خاطبت بعض الصحابة من الأنصار في مسألة نصرة الإمام علي(ع)، فقالوا، حينذاك، لو كان علي عهد ذلك قبل أن نبايع لأمكننا ذلك (مضمون الحديث)، لذلك اعتبر أن مسألة البيعة هي مسألة تأكيد التزام الأمة بالقيادة، وليس أخذ القيادة الشرعية من الأمة.

دائرة ولاية أولي الأمر

*** إذا كان متعلق خطاب «أطيعوا» محصوراً بإطار الأحكام الشرعية ـ أي الثابتة ـ كيف نفسر الأمر بإطاعة «أولي الأمر» في طول وجوب إطاعة الله والرسول ﷺ، مع العلم أنّ الطاعة في حياة الرسول ﷺ محصورة به. برأيكم، ألا يوحي هذا الخطاب أنه شامل للدائرتين التشريعية والسياسية؟**

- بالطبع، بالنسبة إلى الشقِّ الأوَّل من الآية الكريمة ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ﴾ [النساء/ 59]، فليس هناك مجال للطاعة بالمعنى الحركي، فالله عزَّ وجل يشرّع، لكن الرسول ﷺ ينقل ويطبّق، والملاحظ في المقام، أنّ سياق الآية عام، خصوصاً أنّ علة أطيعوا شملت الرسول وأولي الأمر، فلم تقل الآية وأطيعوا أولي الأمر منكم، أي لم يفصل فعل الأمر «أطيعوا» بين الرسول وأولي الأمر كما حدث في الشق الأول من الآية ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النساء/ 59]، إذاً الدائرة التي تستهدفها صيغة أطيعوا بالنسبة إلى الرسول وإلى أولي الأمر واحدة، وبما أنّ أولي الأمر في عهد الرسول انحصر دورهم في تدبير شؤون الناس، فهذا يعني أنّ المسألة ليست محصورة بالأحكام الشرعية، وإنما تتعداها إلى عملية الحكم بلحاظ أولي الأمر.

*** لكن الآية، أيضاً، قد تفهم في إطار الأحكام التشريعية فقط، باعتبار أن أولي الأمر قد يكونون فقهاء.**

- لا، دور ولي الأمر ليس أن يعطي الحكم، فمصطلح ولي الأمر يعني ولي أمور الناس، وهناك فرق بين ما اصطلح عليه الناس بمرجعهم في الأحكام، وبين ولي الأمر أو أولياء الأمور، فكلمة ولي الأمر تختزن في داخلها هذا المعنى.

*** الملاحظ أنّ القرآن الكريم لم يستخدم صيغة ولي الأمر بالمفرد، وإنما بالجمع «أولي الأمر».**

- هذا الأمر طبيعي، فهناك رسول واحد، لكن ولاة الأمور كثيرون في العدد ومتفاوتون حتى في التكريم، وليس ضرورياً أن يكون ولي الأمر بالمطلق، وإنما قد يكون ولياً من الدرجة الثانية، أو في موقع دون آخر.

*** البعض يرى أنّ ولاة الأمر هم أهل الخبرة.**

- نحن، في المقام، نريد أن نستنطق القرآن الكريم بحسب المفهوم العرفي أو اللغوي في ما توحي به الكلمة، فما هو المراد بالأمر؟ الأمر أو أمور الناس يعني شؤون الناس، وأولو الأمر هم مَن يتولّون شؤون الناس وقضاياهم.

عندما تطلق العبارة في السياق القيادي والحاكمي، تتميز عن مسألة الخبرة، فالخبير ليس من أولي الأمر، وعَالَمه عالم استنسابي، حتى عَالَم المرجع استنسابي، فالرسول ﷺ يأمر وينهى بما هو رسول، بينما أولو الأمر بما هم أولياء لشؤون الناس. لذلك نقول إن كلمة ولاية الأمر تحمل إيحاءات تنفيذية أكثر من الدلالات المفهومية المجردة.

الآية الكريمة: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: 65] برأيي، لا تختصّ بالقضاء فقط، وإنما تشمل التحكيم في القضايا المختلفة، إذاً معنى الإطاعة ليس مربوطاً بالتشريع ودائرته فحسب، وإنما في القضاء وغيره أيضاً، بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: 36]، ويقال إن هذه الآية نزلت بعد معركة

الأحزاب، أي في مورد تنظيميٍّ وليس في موضوع تشريعي. من هنا، نستفيد من مختلف النصوص والقرآن، أنّ مسألة الإطاعة هي شاملة.

بين طاعة الحاكم وحركة الشورى

*** إذاً، كيف نوفّق بين ما خلصتم إليه، ودلالة الآية الكريمة ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38].**

– وأنا أقول «وأمرهم شورى بينهم»، لكن، كنا نعلق على مسألة القيادة. فالله سبحانه وتعالى إنما أرسل الرسل والرسالات لتتحوَّل إلى واقع، وهذا واضح من صريح الآية القرآنية الكريمة: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: 25]، فحركة الرسالات هي حركة واقع، حركة عدل. فالإطاعة التي فرضت للرسول ﷺ من خلال الرسالة هي إطاعة تطبيقية عملية وليست إطاعة ذهنية مجردة. من هنا، نحن نفهم أن عالم الطاعة هو شامل للجانبين التشريعي والتنفيذي.

غير أنّ الطاعة، التي هي متفرعة من أصل ثبوت الولاية، قد تثير سؤالاً عن كيفية ثبوت ولاية الأمر، وهل هي باختيار الأمة أم بتعيين الله، وينبغي إفراد أبحاث أخرى لها في غير هذا المقام.

آلية عقلائية لإدارة الأمة

*** ما تقدم، ينقلنا إلى آلية إنتاج الحكم، كيف يتحصل لولي الأمر الحكم أو الموقف؟**

– الآيات القرآنية التي تأمر بوجوب إطاعة الرسول وأولي الأمر لا تدل على السلب أو على الإيجاب، إنما هي في معرض البيان من جهة الطاعة، لكنها ليست في صدد البيان من جهة شروط الوالي وكيفية تعيينه ومن أين يأخذ شرعيته، وفي المقام، إذا قلنا بنظرية الشورى، مثلاً، فالأمة هي التي تختار الشخص حتى يصبح ولي الأمر، باعتبار أنّ الأمة قد اختارته.

*** ما رأيكم أنتم؟**

– نحن، الآن، نعالج القضية في الدائرة الفكرية، لكن إذا أردنا استنطاق النصوص في مسألة ولاية الأمة أو حدود ولايتها، وخصوصاً في الخطابات العامة، أي ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾، ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾ [هود: 113]، ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [البقرة: 188]... إلخ، هذه الخطابات القرآنية قد توحي بأنّ الله تعالى قد جعل الأمة مسؤولة عن تحقيق العدل والحق والمساواة بنفسها؛ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ﴾ [النساء: 135]، ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ [الأنعام: 152].

الخطاب المباشر للأمة، كما هو واضح مما سبق، وفي نصوص قرآنية أخرى، يدل على أن الله تعالى حمّل الأمة مسؤولية تحقيق هذه الأمور التي وردت في الآيات، وقد يكون ذلك موحياً بأنها هي المسؤولة عن صناعة الحكم، وبالتالي مطالبة بإدارة الأمور أو مراقبتها بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وذلك لكي تعذر الأمة أمام الله تعالى يوم القيامة، وربما يؤيد هذا المعنى بآية الشورى ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾، باعتبار أن كلمة الأمر تشمل كل شؤون الناس، ومن بينها مسألة تعيين الحاكم وصيغة الحكم. وقد ترد الآيات التي تتحدث عن البيعة أو تجربة المسلمين الأوائل في اختيار الحاكم، فإنها كانت تتم بالبيعة، كما حصل مع الإمام علي (ع)، قد ترد هذه كمؤيدة لاتجاه تصدي الأمة وتولّيها المسؤولية بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

ولكن، عندما نناقش المسألة بعقلٍ بارد، نجد أنّ الخطابات القرآنية ليست في مقام البيان من هذه الجهة، بل هي واردة في مقام توجيه الناس لأخذ هذه المفردات، سواء كانت عبادية أو معاملاتية أو سياسية، من دون الحديث عن الآلية في هذا المجال، فنحن لا نجد أي دليل على تحديد الآلية، أو كيفية قيامهم بالمسؤولية أو تدبر أمورهم، فالآيات لا تتعرض للشق الآلي والتدبيري.

فالآيات تعرَّضت للمبادئ التي يجب على الإنسان أن يأخذ بها دون التعرض للتفاصيل. من هنا، نحن لا نستطيع أن نفهم من هذه الخطابات أنها تتجه إلى الحديث عن طريقة معينة لإدارة الأمة، وإنما الأمر متروكٌ للصيغ العقلائية، فهي

قد تتخيّر الصيغ العملية المناسبة لترجمة تلك المبادئ، وهذا ما عبّر عنه السيد الشهيد الصدر بمنطقة الفراغ، أو جزء من منطقة الفراغ.

فآلية الشورى مثلاً في التجربة الإنسانية هي غير إلزامية، وإنما استنسابية ومتحركة ليقارب الإنسان الصواب، «من شاور الرجال شاركها في عقولها»، «ومَن استبدّ برأيه هلك».

أما نظرية ولاية الأمة على نفسها، فهي تحتاج إلى أدلة، ربما يقال إنّ هناك قاعدة عقلائية يؤكدها الشرع، وهي أنّ الناس مسلَّطون على أنفسهم، أو أصالة لا ولاية لأحد على أحد، وعلى ضوء هذه القاعدة، لا بُدّ للحاكم، سواء كان فقيهاً أو غير فقيه، من تحصيل موافقة، بل تنازل الأمة عن بعض سلطتها على نفسها لهذا الحاكم. غير أنّ هذا لا يصلح أن يكون دليلاً، فالقاعدة العقلائية السالفة لا تثبت إلاّ الولاية للنفس وتنفيها من غير النفس، لكنها من جهة ثانية لا تثبت إمكانية التنازل، فهذا الشق أو الجانب تمّ السكوت عنه، وإن أمكن تصوره على نحو تعاقدي، فتطيع الحاكم بالمقدار الذي تتنازل به له. وساعتئذٍ يكون قوله تعالى: ﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ [المائدة: 1]، هو أساس الشرعية في هذا المجال، لكن ترد في المقام أسئلة كثيرة تحتاج إلى بلورة وحلّ، مثلاً: ماذا لو فرضنا أن الأمة أو أن أهل الحل والعقد انتخبوا شخصاً ولم تنتخبه الأمة؟ أو أنّ الأكثرية انتخبت دون الأقلية؟ فكيف يمكن معالجة أمر إطاعة الأقلية؟ في هذا المثال لا دليل على وجوب التزام الأقلية برأي الأكثرية.

*** هذا الردّ يتناول الآلية وليس المبدأ التعاقدي نفسه.**

- حتى لو استطعنا أن نصل إلى صيغة تعاقدية تلزم الإنسان بالخضوع لشخصٍ ما أو لجماعة في مختلف أمور السلطة والحكم، فإن ذلك يلزم الذين يدخلون في صيغة التعاقد ولا يلزم غير الداخلين، وهذا هو منطوق الدليل المقدم.

السلطة والصيغة التعاقدية

*** لكن الصيغة التعاقدية، كمبدأ، لا بد أن يتعاهدها المجتمع، في الميثاق، قبل الخطوات الإجرائية، أي قبل تشكل الأكثرية والأقلية، إذ ينبغي**

تحصيل الموافقة من المجتمع، وفي حال اختيار السلطة أو التعاقد معها، لا بُدّ للأقلية أن تلتزم بما التزمت به في الميثاق.

- السؤال، هنا، مَن هو الطرف الثاني للعقد إذا ما كانت الأمة هي الطرف الأول؟ في عالم العقد، لا بُدّ من طرف آخر مَن هو؟ هل هي جماعة معنوية؟ فالمعنوية لا تعطى وليست طرفاً للتعاقد، أم هي جماعة عينية كلية أو جزئية؟ إذاً لا بد في عالم التعاقد من طرفين، فمَن هو الطرف الآخر؟

*** ما تثيرونه من إشكال على طرفية السلطة في كلا احتماليها أو صورتيها يمكن إثارته على الفقيه أيضاً.**

- حتى الوليّ الفقيه، أنت لا تتعاقد معه بناءً على صيغة «أصالة لا ولاية لأحد على أحد»، وإنما باعتباره مجعولاً شرعياً، وكل مَن يؤمن بولاية الفقيه يؤمن بأنه مجعول من الناحية الشرعية.

*** لكن عندما تختاره الأمة، أو يحتاج هو إلى اختيارها، يعني أن ثمة صيغة تعاقدية، خصوصاً عندما تملي الأمة شروطها في المقام، ما يجعل الاختيار ذا سمة عقلائية في صورة أو أخرى!**

- لا، نحن نتكلم كما قلنا بعقل بارد وليس بعناوين الأمة، مَن هي الأمة؟ كل الناس أو بعضهم؟

*** لنقل كل الناس.**

- كل الناس، ليس كل الناس هم الذين يتعاقدون مع بعضهم البعض.

*** قد تتفق الأمة كلها على شروط، كما ذكرنا، وتصبح ملزمة للجميع.**

- ما الدليل على هذا الاتفاق؟

*** مرة نتكلم على العقل المجرد، فيتحول البحث إلى عالم المعقول والفلسفة، ومرة نتكلم على الاجتماع والمجتمع العقلائي، فاتحاد الأمة على رأي واحد مستحيل تحققه، أي في الدائرة العقلائية مستحيل، فهل يعني هذا توقف المجتمع لأنه لم يحرز الإجماع، ليتم التعاقد وفق الأصول؟**

- نحن نناقش المسألة الآن من ناحية عنوان العقد، وفي مقام تلمس دليل شرعي، لا في مقام الحديث عن نظرية اجتماعية.

*** نعم، ولكنَّ ثمة قانوناً حاكماً، هو ما عبّر عنه أمير المؤمنين (ع)، لا بد للناس من أمير برّ أو فاجر، فإذا كان مستحيلاً على الأمة أن تتّفق على واحد، فكيف يمكن إيصال البر إلى الحكم؟**

- عندنا نقطتان، إذا فرضنا أنّ قانون التعاقد يتقوّم بطرفين، وأن الأمة تتعاقد في ما بينها على أن يكون نظام حكمها كذا، فهذا تشريع وليس تعاقداً، بينما الحديث هو عن تولية فلان وهو عقد، وكما تلاحظون، إنّ هناك خلطاً بين التشريع والتعاقد.

فعندما نقول إنّ الأمة تتفق مع بعضها البعض على أن يكون نظامها كذا، بالانتخاب، فهذا تشريع، وليس تعاقداً.

*** ما تفضّلتم به مؤدّاه أنّ هناك مرتبتين، واحدة تشريعية تشرّع التعاقد، ثم مرتبة التعاقد نفسها، وفي المؤدى النهائي هناك تنازل عن الولاية لجماعة.**

- هذا صحيح، إنما المسألة أنه عندما نتفاهم على أساس تحكيم القانون، فمعناه اتفاقنا على أن الانتخاب هو الذي يحكمنا، فهذا ليس تنازلاً عن الولاية، وإنما اتفاق على القبول بمبدأ التنازل، وفي النتيجة المسألة تدور مدار الدليل.

*** لو سلَّمنا بمبدأ لا ولاية لأحد على أحد، يكون هو المحدد والمرجع.**

- هذا نفيٌ للولاية.

*** نحن اليوم في عصرٍ لا يوجد بيننا النبي ولا المعصوم، كيف ندير شؤوننا؟**

- هذه نقطة نأتي لاحقاً إليها، لكن كما يمكن حفظ النظام، بناءً على ضرورة وجود أمير، بالتعاقد بين الناس، والتنازل عن الولاية، يمكن أيضاً حفظ النظام بتعيين ولي الفقيه، فالفرضية غير منحصرة. فالثابت هو وجوب حفظ النظام، لكن هذا لا يعني أنّ الأمة هي التي تختار وتبقى البدائل موجودة. فنحن هنا في مقام بيان النظرية، إذْ أنّ بعض العلماء، كالمرحوم السيد الخوئي، لم يقل بولاية الفقيه، كان يقول إذا دار الأمر بين الفقيه وغيره، فالفقيه قدر متيقن.

*** مولانا، سبق وتحدثنا عن مسؤولية الإنسان، ومسألة حق الأمة في الاختيار، وما تتحدثون عنه، أو ما أثاره السيد الخوئي، هو في إطار التشريع، أي الاستنباطات، لكن ماذا في دائرة التنظيم والهياكل والشؤون الاجتماعية العامة؟**

- هناك نقطة أخرى، وهي: هل للولي، أيّاً كانت الأسس الشرعية لولايته، حق التشريع أم لا؟

الولي لا يملك حق التشريع في الأمور الكلية - التي تصادم دائرة الوحي - وإنما يملك حق التشريع في دائرة الفراغ - كما عبر السيد الشهيد الصدر - كتنظيم البلديات وفرض الضرائب على الناس وكل ما يتصل بحفظ النظام العام، أي بإمكان الولي بأدلة ولايته أن يلزم الناس بالكثير من القوانين التي تتصل بحفظ النظام.

*** غير أن السيد الشهيد يقول: إنّ دور الفقيه هو دور المراقب، مع غض النظر عن أصل شرعيته، يراقب حركة الأمة ويسدّد خطاها ويقوّم انحرافاتها إذا ما انحرفت.**

- هذا بعد تحرير السلطة من يد الظالم، يكون دور الفقيه المراقبة، بينما تقوم الأمة بإدارة أمورها.

لكن الملاحظ أنّ الفقيه هو الذي يعين القائد، ومعنى هذا أنه المرجع، حتى في تعيين القيادة للحكم، أمّا في ظرف وجود حاكم ظالم فالفقيه هو الذي يقود الأمة.

السلطة بين الولاية والأمة

*** نأتي إلى سؤال: هل الفقيه هو صاحب الولاية فيمنحها للأمة، أم أنّ الأمة هي صاحبة الولاية؟**

- الفقيه هو الذي أعطى للأمة شرعيتها في ممارسة دورها، لكن السيد محمد باقر لم يبيّن هذا الشيء.

*** نريد رأيكم، مولانا.**

- الذي أراه هو الجمع بين الأمرين، أنا لا أرى ثمة أدلة على الآلية في عصر الغيبة، ولكن الجمع بين الفقيه والشورى، بمعنى أن الفقيه هو الذي يشرف على الجوِّ العام للدولة ويعتمد أسلوب الشورى في كل أموره. وهنا نلاحظ، أنّ أسلوب الإمام الخميني جديد، فالناس هي التي تُستفتى بالنسبة إلى الدستور، وهي التي تنتخب مجلس الشورى والحكومة، بينما دور الولي هو المصادقة.

*** ولكن يحق له أن يردّ ويعترض.**

- نعم، يحق له أن يردّ، ولكن لا يحق له أن يعين.

*** الأمة يحق لها أن تختار وهي التي تختار، ولكن الولي يحق له أن يرد ويلغي، فإذا رفض الإمضاء ماذا يحصل؟**

- ليس له أن يرفض خيار الأمة إذا كان فيه صلاح.

*** لكن الصلاح بنظره، لا بنظر الأمة!**

- بنظره هو، نعم.

*** يعني لم يعد هناك شورى أو معنى لها، أي لم يعد للأمة ولاية في الأصل.**

- بعض القضايا فرضية غير واقعية، فعندما ترى أن الأمة كلها تنتخب أشخاصاً معينين وأنت تحدد لها المواصفات، فعندما تحكم من خلال الشورى، لا يجوز للولي أن يتجاوز هذه الشورى؛ لأنها تؤدي إلى الاطمئنان وتحصّل الظن الغالب، وهذا ما لا يستطيع تجاوزه، وإلاّ لحكم بغير علم.

ما أقوله ليس هناك دليل عليه، لكن الجمع بين كون الشورى هي نمط الواقع والحياة وبين الأسلوب الذي مارسه الرسول ﷺ وبعض الأئمة (ع)، أي صيغة أن هناك قيادة واحدة مع وجود الشورى، هذا الجمع ربما ينفع مثل هذه الصيغة التي عرضتها.

*** حتى هذا الرأي الأخير الذي تقدمتم به، أي القول بالجمع، لا دليل**

شرعيًّا عليه، برأيكم مسألة في هذا الحجم من الحساسية والخطورة متروكة دون تحديدات، ألا يشعر ذلك بأنّ فيها نوعاً من التسامح والإباحة للناس؟

- ما قلناه مبرىء للذمة، سواء قلنا بنظرية الشورى أو نظرية ولاية الفقيه، ونحن علينا إيجاد صيغة هي مزيج من هاتين النظريتين.

والصيغة، هذه المختارة، لا نقولها باعتبار أن الدليل الاجتهادي الأصولي عيّنها، بل باعتبار أنه لا بد للنظام الواجب الحفظ من أسس سليمة ومن قواعد تحفظ للناس سلامة أمورها الحيوية، وبرأيي أنّ صيغة جمع ولاية الفقيه والشورى يحفظ المجتمع؛ فالفقيه يتولّى أمور الناس بواسطة الشورى، والشورى تكون ملزمةً له، لا بلحاظ أن طبيعة الشورى تقتضي الإلزام، بل باعتبار أن الشورى تفيد الظن الغالب، ولا يستطيع الفقيه رفض مؤداها، لأنه يصبح من باب القول بغير علم.

الأدلة العلمية والمزاج العام

*** إذا كان للأمة دور وسلطة محددان، وهي بحسب ما قررتم إفادة رأيها وخيارها - الأمة - للظن الغالب، وضرورة إمضاء الفقيه لخيارها، حتى لا يقع في محذور القول بغير علم بناءً على ما تقدم، هل يمكن للمرأة أن تمارس دورها داخل الأجهزة التنفيذية، بل على رأس بعضها مع ملاحظة مبدأ فصل السلطات؟**

- هنا، لا بد أن نطل على أصل فكرة ولاية المرأة. في الواقع، ليس هناك إلاّ حديث «ما أفلح قوم وَلّوا أمرهم امرأة»، وهو حديث موجود عند أهل السنّة، وقد يضعّفه بعضهم، غير أنّ هذا الحديث ينافيه المنطق القرآني في سياق الحديث عن ملكة سبأ.

نعم، هناك نص ينهى عن تولية المرأة القضاء، وقد يقال في المقام إنّ للقضاء خصوصيته، ولكن يقال أيضاً إنّ الولاية العامة للناس أخطر من القضاء، فإذا لم يجز لها أن تكون قاضية، فإنه من باب أولى ألاّ يجوز لها تولي شؤون الناس العامة.

وربما يقال: إنّ الرجال قوّامون على النساء، بناءً على أنّ القوامية هنا عامة وليست في إطار الأسرة فحسب، ولكن أنا استفدت من جو الآيات أن هذه القوامية خاصة بالحياة الزوجية، وإلاّ الولاية للولي على الرجال والنساء معاً.

غير أن ثمة مزاجاً عاماً، ربما ينطلق من البيئة الفكرية والثقافية للمجتمع، إما بسبب انعدام التجارب، أو لتدني مستوى المرأة في ذلك الزمان، فهذا المزاج العام هو المانع فقط، إذ لا دليل يعتدُّ به يمنع ولاية المرأة سوى المزاج أو الارتكاز.

في هذا المجال، إذا أردنا أن نتحفظ فنتحفظ في الولاية العامة، أمّا في الولاية التي تكون المرأة فيها جزءاً من الشورى أو رئيسة تنفيذية، كأن تكون وزيرة أو مديرة فلا إشكال.

*** ما المانع من أن تكون رئيسة سلطة تنفيذية مع وجود الفقيه؟**

- إذا أردنا أن نتكلم من الناحية العلمية الموضوعية الهندسية - إذا صح التعبير - لا يوجد دليل ينفي هذا المعنى. لكنْ، هناك مزاج إسلامي عام وارتكاز في رفض هذا الموضوع، وهذا المزاج في خصوص القيادة العامة العليا، أمّا في ما عدا ذلك فلا إشكال.

*** المزاج العام له علاقة بالظروف والمناخ والتربية، لكن في هذا المقام، نريد رأيكم، طالما ليس هناك دليل شرعي يمنع المرأة من أن تتسلم مواقع قيادية؟**

- حتى نكون دقيقين في المسألة، ليس هناك ما ينفي من ناحية الأدلة الشرعية ـ العلمية، لكن التحفظ الذي يواجهه السلف في المقام هو من خلال المزاج الإسلامي التاريخي العام.

في قضايا الحكم والديمقراطية والعدالة الاجتماعية

اتجاهان في الحكم

*** بالنسبة إلى فقه الدولة، ثمّة جمود ملموس في الاجتهادات المعاصرة، يمكن ملاحظته من خلال النتاج المتوفر في المكتبة الإسلامية. إلامَ نعزو هذا الأمر في رأيكم؟**

– ربما نجد الكثير من فروع فقه الدولة في الفقه الإسلامي السني، لأن الدولة الإسلامية كانت تتبع المذهب السني في كل قوانينها، باعتبار أن التزامها بالإسلام يفرض عليها ذلك. ولهذا، فقد انشغل الفقهاء المسلمون بالأوضاع والمستجدات التي كانت تعيشها الدولة، وألفوا الكتب المتصلة في مسائل الأموال والخراج، وفي القضايا المتعلقة بأهل الذمة في داخل البلاد الإسلامية وبالدول والجماعات الموجودة خارجها، وخصوصاً بالعلاقات مع أهل الكتاب أو غير أهل الكتاب. كما رأينا الكتابات التي تتحدث عن مسألة العلاقة مع الحاكم في الطاعة والرفض، وما إلى ذلك من المفردات المتناثرة في الفقه السني.

أما في الفقه الإسلامي الشيعي، فربما تضاءل الاهتمام بهذه القضايا، لأن الفقه عندنا لم يبتل بالدولة. ومن هنا، لم يجد الفقهاء الشيعة ضرورة لتحريك الاجتهاد في هذا الاتجاه، إلا في ما يتعلق بالأراضي الخراجية والعلاقة مع السلطان الجائر، وما إلى ذلك، مما كان يبتلى به أهل المذهب في تعاملهم مع الدولة، لا في ما هو تكليف الدولة تجاه الناس.

على أننا نجد بعض الالتفات الفقهي، إذا صحّ التعبير، من قبل قلّة من الفقهاء الذين عاشوا زمن الدولة الصفوية، والذين كانوا يصدرون الفتاوى للسلطان أو الدولة، مما لم يحفظ ولم يأخذ حيزاً في الكتب الفقهية، وربما صدرت عن بعض الفقهاء إجازات في الحكم للسلطان، باعتبار حاجة هذا الأخير لإذن الفقيه الذي هو الحاكم الشرعي الأصيل في هذا المجال، الأمر الذي يظهر في تراث المرحوم الشيخ جعفر كاشف الغطاء. لذلك، فإن فقه الدولة، بمعنى التأسيس الفقهي غير موجود، وقد بقي ضمن الدائرة التي أسلفنا.

أما إذا ما قرأنا الأحاديث، فإننا نجد فيها الكثير المتعلق بفقه الدولة، فتراث الإمام علي(ع) غني في دلالته، ومثاله ما جاء في عهده إلى مالك الأشتر، وما ورد في كتبه إلى الولاة.

وفي الانتقال إلى زمننا الحاضر، نجد أنّ الفقه المختص بالدولة قد أخذ منحى آخر لجهة مبادئ ومنطلقات السلطة والولاية ومشروعيتهما. في هذا الإطار، تتفرع المسألة إلى اتجاهين:

أ - اتجاه ولاية الفقيه الذي يعتبر الحاكمية هي للولي الفقيه طالما هو محرز للشرائط، باعتبار أن للفقيه ما للإمام من مشروعية الحكم، وإن كان ثمة فرق في طبيعة الموقع، ذلك أن الفقيه لا يقوم منصبه على التعيين كالإمام، ولهذا نص الدستور الإسلامي في إيران على آلية معينة لاختيار الفقيه تمنح الشعب دوراً مباشراً أو غير مباشر، مع وجود فارق بين اختيار الفقيه والاستفتاء على الدستور، أو اختيار أعضاء مجلس الشورى، ورئيس السلطة التنفيذية ـ رئيس الجمهورية ـ، ذلك أن تداول السلطة يتم في السلطتين الأخيرتين دون رأس الحكم، مع وجود خصوصية في آلية التداول ومشروعيّته، تكمن في تعليق الاختيار الشعبي على موافقة الفقيه.

ب - أما الاتجاه الثاني، فيقوم على نظرية حفظ النظام، وبذلك يلتقي هذا الاتجاه مع نظرية الشورى، والذين يقولون بهذه النظرية، لم تثبت لديهم نظرية محددة للحكم في الشريعة زمن الغيبة، فهم لا يرون كفاية الأدلة على ولاية الفقيه.

فحسب هذه النظرية إن الإمام هو الغائب المهدي المنتظر، وأنه لم يرد في

ما تراه هذه النظرية أي تفصيل في ما يتوجب على المسلمين القيام به في عصر الغيبة، سوى أن يرجعوا إلى العلماء في أخذ الأحكام. أما كيف يكون الحكم؟ وما هي الآلية الواجب التزامها في إدارة السلطة، فهذا ما لم يثبت نص واضح بخصوصه.

وربما نجد هناك بعض النفوس القلقة التي تتحدث عن حرمة إقامة حكم في عصر الغيبة، وترى أن كل راية ترتفع قبل راية الإمام المهدي هي راية ضلال. أما نحن فنعتقد بأن من المسلّمات الفقهية ضرورة إقامة سلطة لحفظ النظام العام التي تحفظ للناس توازنهم وتحقن دماءهم وتصون أعراضهم وأموالهم، بحيث يكون حفظ النظام هو القاعدة التي تتحرك فيها الشرعية على مستوى التشريع، فإذا ارتكزنا إلى مسألة وجوب حفظ النظام، سلمنا تالياً بلا بُدّية قيام دولة، إذ لا نظام بلا دولة، وخصوصاً في العالم الذي أصبحت فيه الدولة ضرورة سياسية واقتصادية وأمنية وثقافية وتربوية وحياتية... الخ.

*** كيف ترى طبيعة هذه الحكومة؟**

لا شك أن واجب المسلمين تطبيق الشريعة الإسلامية، وذلك انطلاقاً من مسؤوليتهم في إطاعة الله في أوامره ونواهيه، وتقتضي الضرورة في هذا الميدان وجود حاكم.

شكل الدولة الإسلامية

يبقى السؤال: كيف نقيم الدولة؟ هنا، لا بد لنا من دراسة شكل الدولة الذي يمكن أن يحفظ نظام الناس، وطالما أنه لم تكن ثمة صيغة محددة، فيمكننا أن نختار الشكل المناسب، وبالتالي، قد يكون أحد الأشكال هو النظام الديمقراطي في إطار الخطوط الإسلامية العامة التي ترسم حدود الحلال والحرام، وفي ضوء هذا، يمكن الحديث عن مشروعية تداول السلطة، أي يمكن أن يكون حفظ النظام مرتكزاً على أساس أن يكون الحاكم منتخباً لمدة معينة، يخلفه حاكم آخر، ويمكن بذلك مثلاً أن تتناوب الاتجاهات الإسلامية السلطة داخل دائرة النظام من أجل أن تجعل الحكم على حسب اجتهادها، أي بحسب الخط الاجتهادي الذي تراه.

وهنا بالطبع، نحن نتحدث عن المسلمين الذين يشكلون الأكثرية في بلد ما، ويكون النظام الذي يمثلهم يستند إلى دستور إسلامي يقوم على رأسه حاكم مسلم قادر على ممارسة السلطة ورعاية القوانين وفق الشريعة، تماماً كما هو النظام العلماني الذي يقوم دستوره على العلمانية ويرأسه مسؤول مؤمن بالعلمانية يحرص على حفظها من خلال قدرته على إدارة الحكم وتطبيق الدستور وحمايته وحفظه. وفي الواقع قد يتماثل الاتجاهان في الموقف نفسه من الاتجاهات الأخرى، فالعلمانية التي لا تتيح إفساح المجال لتداول السلطة لمعادين لدستورها العلماني، كذلك يتعامل المجتمع الإسلامي مع الاتجاهات المعادية.

إننا في الواقع نختلف مع الديمقراطية في نقطة فلسفية أساسية، وهي أن الديمقراطية تعتبر أن الأكثرية هي التي تحدد الشرعية، وأن الحق هو ما تقوم به الأكثرية من دون أي ضوابط أخرى، إذ ليس لأحد في هذا الإطار أن يفرض على الأكثرية أي قيود وأي حدود معينة، ولكن الإسلام لا يؤمن بهذه النظرة. ولذا كنا نقول إنّنا نأخذ بالديمقراطية أو بالأكثرية كآلية، ولكننا لا نتبنى فلسفتها، ومن هنا، فأنا لا أتحدث عن المسألة بعنوان الديمقراطية ولكن بعنوان الأكثرية، والسبب هو أن الديمقراطية كمفهوم، هي ذات دلالات فكرية لا نلتقي معها، وهذا ما يجعلنا نقف موقفاً متحفظاً من استعمال الكلمات المطروحة في الساحة السياسية، مما كان محمَّلاً بإيحاءات وبمفاهيم تختلف عما نؤمن به.

العقيدة هي قوام الدولة الإسلامية

*** سنعود إلى نقطة فقه الدولة ومسألة إدارة السلطة. إذا كان هناك دستور محدد وتصدى لتطبيقه مسؤولٌ ما، قد يكون نصرانياً أو غير نصراني، فما المانع من أن يكون رئيساً للجمهورية إذا التزم بالدستور؟**

- المسألة المطروحة في الفقه تتمثّل في جواز أن يكون غير المسلم حاكماً على المسلمين أو لا يجوز، تماماً كما هي موجودة في كل الدول الوطنية التي لا يمكن أن يكون رئيس الجمهورية فيها غير أمريكي في أمريكا، أو غير فرنسي في فرنسا، وحتى الآن في إيران، لا يمكن أن يكون رئيس الجمهورية أو حتى الولي

الفقيه غير إيراني. الفرق بين الإسلام وبين الدول الأخرى، أن المساحة الإسلامية ليست هي المساحة الجغرافية، ولكنها العقيدة، أي أن الجانب العقيدي له دور كبير في هذا المجال، ولذلك، كما أنه لا يمكن لغير الإيراني أن يتولى المسؤولية باعتبار الحالة الوطنية، لأن المفهوم الوطني هو الذي يجعل لكل مواطن الحق في أن يكون رئيساً للدولة، كذلك عندما تكون الإسلامية شرطاً، فالإسلامية تلتقي مع الوطنية، ولكن في نطاق الإسلام، وهذا هو الفرق.

أذكر أن مراسلاً لجريدة أجنبية سألني مرة عن طريقة تفكيرنا في الجمهورية الإسلامية، فأجبته بأننا نفكر كما يفكر الآخرون، فإذا قبل الناس أن يصبح الإسلام هو دين الدولة، فغير المسلمين لا يحق لهم أن يكونوا في موقع القرار، لأن من يكون في موقع القرار، لا بد من أن يكون ملتزماً فكرياً بالقاعدة التي تقوم عليها الدولة.

وقلت، ألستم ترون لو أن الأكثرية انتخبت غير الإسلام، فإن الإسلام لا يكون «شرعياً»، وإذا انتخبت الإسلام، فإن الإسلام يكون «شرعياً»، لأن الأكثرية اختارته.

وفي هذا الجو بادرته بالسؤال: لو أنكم ـ وكان هو ديغولياً ـ حصلتم على الغالبية الساحقة في الانتخابات البرلمانية، فهل تقبلون بتقاسم السلطة مع الشيوعيين أو الاشتراكيين؟ قال: لا.

فالقضية طبيعية، وقوام الدولة في المفهوم الإسلامي هو العقيدة، وليس حدود الدولة الجغرافية فحسب.

*** هذه مفردة من المفردات التي حاولنا إثارتها في الفقه، لأن هناك فراغاً في فقه الدولة، وثمة مفردات أخرى غير الديمقراطية أو تداول السلطة تستوجب التوضيح...**

– أعتقد بأننا لن نختلف في هذه النقطة، نحن كمسلمين نرى أن الحق في الإسلام بمجمله، بقطع النظر عن تفاصيله، أما كل ما كان متحركاً في الإسلام، بحيث يتعلق بحياة الناس وبتطبيقات العناوين الاجتهادية، فليس هناك مشكل في هذا المجال.

المشاركة لحفظ نظام الناس

*** الفقه وفق النظرية التي تقدمتم بها، والقائمة على ضرورة حفظ النظام، تفترض مرونةً ومواكبةً مستمرةً، وإلا اختلّ النظام. والسؤال المطروح في المقام، هو حول إمكان التعايش مع المجموعات الدينية والتلوّنات السياسية والفكرية المختلفة.**

– عندما تكون المسألة مسألة الشرعية الإسلامية، بمعنى موقف المسلمين الفكري والعقائدي، فيستساغ السؤال عن الكيفية والشكل الذي تكون عليه الدولة الإسلامية، أمّا عندما يكون الخيار لنا ولغيرنا، أي أننا لا نملك إمكانية إقامة دولة إسلامية، لأن عناصرها ليست في يدنا، إنما نكون محكومين بالمشاركة بما يحفظ نظام الناس، فإنّ الموقف في مثل هذه الحالة واضح من هذه الدولة إذا كانت تحفظ نظام الناس. في هذا الإطار، نحن لا نجيز التمرد بما يخل بالنظام العام، وهذا أمر نستوحيه من كلمة الإمام علي(ع) في قوله: «لا بد للناس من أمير، برّ أو فاجر»، لأن المسألة أن الله لا يحكم بنفسه، بل لا بد من أن يحكم بواسطة الناس وفقاً للتشريع الإلهي، وفي بعض الأحاديث أن الله أوحى إلى نبي في مملكة جبار من الجبّارين، أن آت هذا الجبار وقل له: إنني إنما استعملتك لتكفّ عني أصوات المظلومين، فإني لن أدع ظلامتهم ولو كانوا كفاراً.

إننا عندما ندرس هذه المسألة، نعرف أن لا بد من إقامة نظام العدل الذي يحفظ للناس حقوقهم حتى في مملكة الجبار، بمعنى أن لا بد من أن نرعى نظام الناس، فإذا كان هذا الحاكم لا يرعى النظام العام، فإن علينا أن نتمرّد عليه أو أن نثور عليه، أما إذا كان يرعى نظام الناس ولا بديل عنه مما نؤمن به، فعلينا أن ننسجم معه، لا اعترافاً بشرعيته بالمعنى الإسلامي للشرعية، ولكن تحقيقاً للعدل وللأهداف الإسلامية المتصلة بحماية حياة الناس وتطورها.

من هنا، نحن نقول إن الذهنية الإسلامية والخط الإسلامي يختلفان عن الخطوط في التيارات الأخرى التي تشترط في التزام المنتمين إليها أن يعيشوا في داخل النظام، أما في خارج النظام، فيمكن أن لا يلتزموا بها، بل يلتزموا بضدها، كما الماركسي الذي يعيش في نظام رأسمالي. أما الإسلام، فيرتكز على

حماية الإنسان، ولهذا فإننا نتحرك لتطبيق العناوين الإسلامية الكبرى في حياة الناس، حتى في داخل المجتمعات غير الإسلامية والدول غير الإسلامية.

*** ألا يستدعي النقاش الكلام عن الخلفية الإنسانية للتشريع الإسلامي باعتباره دين الفطرة؟**

- لا يمنع من أن يكون العنوان الإنساني متقدّماً في جوهر الرؤية، وهي مسألة لا بدّ من أن تعيش في عناوين معينة، لأنّ الإنسانية تشكل أرضية نفسية وفطرية مشتركة للناس.

قيمة العدالة وتحديد الحقوق

*** هناك كثير من الدول غير الإسلامية تطبق العدالة الاجتماعية، بينما هناك دول إسلامية لا تطبقها، فالعدالة الاجتماعية التي هي مقصد إلهي أساسي نلمس تعبيراتها في غير آية، هي في الحقيقة توق بشري فطري، والعبرة في التطبيق لا في الموقف النظري، ما رأيكم في ذلك؟**

- ما هو مقياس العدالة؟ مقياس العدالة أن يؤخذ لكل ذي حقّ حقه من الذي يجعل الحق، الآن حتى الدول العلمانية تختلف في مسألة تحديد الحقوق. لذا نقول إن من الصعب جداً أن نتحدث عن شيء إنساني خارج إطار فكري معين، فعلى هذا الأساس، نحن نريد العدالة الاجتماعية وفق ما شرّعه الإسلام من حقوق الناس.

مثلاً: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: 11]، فهنا العدالة الاجتماعية الإسلامية لحظت خصوصيات هي في صميم الحياة التشريعية الأساسية، فالمرأة لا تتحمل مسؤولية أشياء والرجل يتحمل المسؤولية. بينما الأمر بالنسبة إلى القوانين الأخرى، أن الرجل مثل المرأة في هذه القضايا. وهكذا، فنحن نقول إن كلمة الإنسانية، وحتى كلمة العدالة الاجتماعية، هي مفاهيم غائمة تعطيك حالة وردية ضبابية، ولكنها تختلف بحسب اختلاف الخطوط التي تتحرك فيها.

فنحن هنا نقول إنّ الإسلام مثلاً أكّد العدالة الاجتماعية والعدالة الفردية،

وهو لم يؤكّد شيئاً كما أكّد العدالة (بالطبع هي مقصد أساسي). القرآن الكريم اعتبر كل حركة الرسالات والرسل حركة عدالة ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: 25]، عدلٌ مع الله، وعدل مع النفس، وعدل مع الناس، وعدل مع الحيوان، وعدل مع الحياة، حتى إن مفهوم العدل في الإسلام يتجه إلى العدل مع النفس، فلا يجوز لك أن تظلم نفسك، بينما في كل التيارات الأخرى، نجد أنّ القانون لا يحاسب الإنسان على الأضرار التي يلحقها بنفسه قانونياً، فالإنسان لو انتحر لا يعتبر الانتحار جريمة قانونية يعاقب عليها، مثلاً الذي يجرب الانتحار أو الذي يضر نفسه لجهة أن يأكل ما يضره، لا يكون مخالفاً للقانون، بينما في التشريع الإسلامي يكون كذلك.

لذلك نحن نقول: إنّ العدل له مفهومه أن تعطي كل ذي حقٍّ حقّه. الإسلام ركّز نقطة في مفهوم العدل، وهي أن العدل لا دين له بالمعنى التطبيقي، «إنما أهلك مَن كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد». هذا على المستوى النظري، أما على المستوى التطبيقي، تصبح الضمانة هي تقوى المتدين.

الآن لا فرق بين الإسلام وغيره في العالم لجهة الحثّ على أن يكون الإنسان مستقيماً، وهكذا القانون لا يحمي نفسه، رجل القانون هو الذي يحمي القانون من نفسه ومن غيره. نحن لدينا نص في هذا المجال: «اللهم فكما كرهت لي أن أُظلم، فقني من أن أظلِم، ولا أُظْلَمَنّ وأنت مطيقٌ للدفع عني، ولا أظلمنّ وأنت القادر على القبض مني»، ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: 8]، ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ (الأنعام: 152]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [النساء: 135]... الخ. فإذاً نحن نستطيع أن نصيغ مفهوم العدل على المستوى الفكري الإسلامي، بطريقة واقعية تدخله في السياسة والاجتماع والاقتصاد، تدخل في كل واقع الإسلام، سواء في الحرب أو في السلم وما إلى ذلك.

«المصالحة» بين الإسلام والواقع العلماني

*** هناك الكثير من القيم المشتركة بين الناس، فما المانع من وصول المجتمع إلى التصالح على مستوى هذه القيم، بمعنى أن يأخذ الدستور أو التشريع روح هذه القيم التي هي إسلامية وإنسانية في الوقت نفسه، والتي فطر عليها الإنسان؟**

- تارة ننظر إلى الناس في حياتهم الاجتماعية والاقتصادية بعيداً عن علاقتهم بنا، بمعنى أن تكون العلاقة بالله في تنظيم المجتمع وفي حركته غير ملحوظة كأساس للنظام، وهنا لا يوجد فرق بين مجتمع ومجتمع، لكن نحن نعتبر أن الإسلام أخذ في الاعتبار العلاقة مع الله التي رأى فيها أساساً في إنسانية الإنسان ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُوا۟﴾ [فصّلت: 30]، فالعلاقة بالله، ودخول معنى الله في كل تفاصيل النظام، من أساسيات النظرة الإسلامية. فالقرآن الكريم عندما يتحدث عن أي قانون من القوانين، يربطه بالمعنى الروحي: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓا۟ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ﴾ [هود: 113]. لذلك نقول، إن مسألة القاعدة الإسلامية هي الله، وجعل الحركية من خلال الله ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: 36] ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: 65]. لذلك، عندما نريد إقامة النظام، فلا بدّ من أن يكون هذا هو الأساس الذي ينطلق منه النظام، ويعيش في تفاصيله الفردية والاجتماعية والسياسية.

*** ولكننا عندما نعيش داخل نظام لا يملك فيه الإسلام أن يتموضع أو يتمظهر، فما العمل؟**

- عندها نقبل أن نصالح، يعني نحن الآن في المجتمع العلماني الذي تحكمه العلمانية، نعمل على رفع الظلم عن الناس ولو بالمعنى العام للظلم، نعمل على إقامة العدل بين الناس ولو بالمعنى الإنساني للعدل، نعمل على نشر قيم العفة والصدق، الأمانة، المحبة، إلى غير ذلك...

النقطة التي أحب أن أركّز عليها، أن المسلم لا يعيش حيادياً في المجتمع غير المسلم، لا يعيش اللامبالاة أمام ما يحدث للناس في المجتمعات التي يحكمها غير الإسلام، بل يتدخل لتخفيف الظلم إن كان هناك ظلم لا يستطيع رفعه، ولتقوية العدل إذا كان لا يستطيع تحقيق شموله، ولمواجهة كل الانحرافات الأخلاقية في المجتمع. هناك بعض الناس الذين قد ينتقدون العلماء الذين يتحدثون عن الخلاعة وعن الفجور، مع أنها محاولة من قبلهم لنشر القيم. نعم، ينبغي ألا نهمل جانباً ونركّز على جوانب، مع مراعاة الأولويات التي لا بد من أن تكون ملحوظة في المقام، لكن نحن لأننا نريد أن نحافظ على الفرد المسلم وعلى المجتمع المسلم في إطار القيم التي نؤمن بها، نتحرك من أجل تحقيق هذه القيم في المجتمع.

إنسانية الإنسان أهم قيمة

*** ولكن إذا دار الأمر بين حاكم مسلم وآخر غير مسلم وكان الحاكم المسلم غير عادل، وكان الحاكم غير المسلم عادلاً، فهل يمكن للمسلم أن يقبل بالحاكم غير المسلم إذا كان عادلاً يحقق للناس العدالة والتوازن ويحفظ نظام المجتمع، ويرفض الآخر غير العادل؟**

- نحن نقول عندما نكون في دولة غير إسلامية، فلا مانع من أن نشارك في رعاية القيم الإسلامية التي يلتقي فيها الإسلام مع التيارات الأخرى، أظن أنكم تتذكرون أنني أطلقت مرة شعاراً وانتقدت فيه من قبل الإسلاميين، عندما قلت إنه إذا لم نستطع أن نقيم دولة الإسلام، فعلينا أن نقيم دولة الإنسان، وأن تكون إنسانية الإنسان هي القيمة التي تمثل حقوقه وحركيته والعلاقات في المجتمع وما إلى ذلك، هذا على أساس ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: 173].

لذلك، فالفكرة التي أتصورها بحاجة إلى كثير من التجذير. إن المسلم لن يكون حيادياً في أي مجتمع، فهو لا يقول هذه دولة غير إسلامية وأنا لا علاقة لي بها، وقد تحدّثت عن هذا الموضوع في كتاب «الحركة الإسلامية هموم

وقضايا»، ودعوت إلى المشاركة في الدولة وفي المجلس النيابي، وحتى المشاركة في الحكومة والوظائف، لكي لا نكون منعزلين عن حركة الناس، ونحن لسنا منعزلين عن المجتمع. كنت أقول إن الفرق بين التيار الإسلامي والتيارات الأخرى، أن التيارات الأخرى لا تفرض على المنتمين إليها الالتزام بقيمها وبخطوطها إلا في ظلّ الدولة. أما الإسلام، فيعالج شؤون الإنسان الفرد، فمثلاً، هو يأمر بعدم شرب الخمر وإن كان المجتمع كله يشرب الخمر، وهكذا... إنه يعالج مشكلات الفرد ومشكلات المجتمع والأمة، وهذا الذي يعطي الإنسان المسلم حيوية الحركة.

طلب مني استفتاء حول المشاركة في الانتخابات الرئاسية الأمريكية الأخيرة، فأصدرت فتوى بأنه لا بد من أن يدرس المسلمون في أمريكا أولاً من هو الأقرب إلى ضمان حقوقهم في تخفيف الضغوط عليهم، وفي إعطائهم المزيد من الحريات عبر إصدار القوانين التي تجعل حياتهم أقوى وأرحب، وعبر إلغاء القوانين التي تضيق عليهم، خصوصاً القوانين الأمنية، وهكذا ولينتخبوا هذا النائب أو ذاك أو من هو الأقرب إلى القضايا الإسلامية العامة...

وأخيراً، أنا أدعو إلى المشاركة والتفاعل في أي مجتمع اتّفق وجود مسلمين فيه بكل انفتاح ومسؤولية .

قضايا المرأة في الاجتهاد الإسلامي المعاصر

الالتزام بالمرجعية الإسلامية

*** سماحة السيد، إن الاجتهاد الفقهي الإسلامي يدرك الآن ضرورة وأهمية إصلاح وضع المرأة، وإعادة النظر في عدد من المسلّمات، لكن على ألاَّ يتجاوز هذا الإصلاح والتغيير الالتزام بالمرجعية الإسلامية ومبادئها، وعدم القبول بالمبادئ والقيم بالغربية، مثل مفهوم الحرية الغربية مثلاً، إلى أي حد يعتبر هذا الموقف منسجماً مع مبادئ الإسلام وشريعته، وفي الوقت نفسه لا يقف في وجه البحث لإعادة النظر في قضايا المرأة؟**

– من الطبيعي أن يكون الاجتهاد هو القاعدة التي لا بد للمثقفين المسلمين من الفقهاء أو غير الفقهاء أن يأخذوا بأسبابه، من أجل تطوير الفهم للنصوص الواردة في الكتاب والسنّة، لأنهما الأساس في كل مفهوم إسلامي وفي كل حكم شرعي، وعندما أتحدث عن التطوير فأنا لا أتحدث عنه كعقدة تحكم المثقفين، وتحكم الاجتهاد عندهم، بل إننا نتصوّر أنّ اجتهاد القدماء كان مرتكزاً على ثقافتهم. ونحن نعرف أن القدماء اختلفوا في ما بينهم بحسب اختلاف ثقافتهم، ولذلك يمكن لنا أن نختلف معهم، بأن ندرس النصوص دراسة جديدة كما لو لم يدرسها أحد قبلنا، مع ملاحظة الفهم السابق عندما نريد أن نؤكد فهمنا.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن مسألة أن يكون الاجتهاد إسلامياً، هو ألاَّ يخرج عن القواعد العلمية الاجتهادية، التي تؤكد المصدر الأساسي

للاجتهاد، وهو الكتاب والسنة، لأن هناك اتجاهاً يتداوله الكثيرون الآن، وهو أن نجتهد في المطلق، انطلاقاً مما نعيشه من تطلعات، إن هذا لا يمثل اجتهاداً إسلامياً، بل هو اجتهاد ذاتي، يحاول أن يُقَوِّل الإسلام من موقع ذاتيته، لا من موقع نصوصه.

سطوة التقاليد والأعراف

*** سماحة السيد، الفقهاء المجددون في فقه المرأة، انتقدوا بشدة مرجعية العرف الاجتماعي في فهم النصوص الدينية، كما انتقدوا عدداً من الأحاديث لأنها ضعيفة أو معلولة سنداً أو متناً، ويرون أن أي اجتهاد معاصر، يجب أن يتحرر من اجتهادات القدامى، وكذلك الأعراف الاجتماعية، وإعادة النظر في قراءة الأحاديث والروايات. ما رأي سماحتكم في هذا الموضوع؟**

- إن مسألة العرف الاجتماعي قد تترك تأثيرها على المجتهد، بحيث يفهم النص من خلال الذهنية الذاتية التي تكونت من خلال البيئة التي يعيشها المجتهد، ولذلك فإن علينا أن ندقق في العرف الاجتماعي، ومدى تأثيره على ذهنية المجتهد في استنباط هذا الحكم أو ذاك، وهكذا لا بدَّ لنا عندما نريد أن ننسب شيئاً إلى الرسول ﷺ، لا بد لنا من أن نوّثق هذه النسبة، بأن تكون المصادر لهذا الحديث أو ذاك الحديث، مصادر موثوقة، أما إذا كان الراوي ضعيفاً، أو كان الراوي مختلطاً، فمن الطبيعي أن نتحفظ في أخذ فكرة استنتاج الحكم الشرعي أو المفهوم الإسلامي من هذا الحديث، لأن نسبته إلى الرسول ﷺ لم تثبت على الوجه القطعي.

*** سماحة السيد، البعض يدعي أن الفقهاء يخافون من سطوة التقاليد والأعراف الاجتماعية، إلى أي حد يمكن أن يكون هذا الادعاء صحيحاً؟!**

- قد نجد ذلك لدى بعض النماذج - لدى بعض الفقهاء - في إعلانهم للرأي الذي قد يصل إليه اجتهادهم إذا خالف الذهنية العامة، ولكن هناك فقهاء أيضاً يملكون شجاعة إعطاء وإبداء الرأي المخالف، حتى لو واجهوا المعارضة القاسية من مجتمعهم.

حول فهم الكتاب والسنّة

*** سماحة السيد، كيف يمكن التعامل في فقه المرأة مع الاختلاف المذهبي، مذهبٌ يحلُّ ومذهبٌ يحرِّم، الطالبان مثلاً منعت تعليم المرأة وعملها، وفي بعض الدول العربية، تمنع المرأة من عدد من الحقوق البسيطة بحجج وذرائع متنوعة، في الوقت الذي تتمتع بها في دول أخرى.. أي رأي نقدمه للمرأة وللعالم باعتباره الرأي والموقف الإسلامي من قضاياها؟**

- الأساس أن المسألة لا تخضع لاعتبارات مذهبية، ولكنها تخضع لاعتبارات علمية، لأن الأساس في كل فقه، سواء كان هذا الفقه للرجل أو للمرأة أو فقهاً مشتركاً - إذا صح التعبير - ينطلق من الكتاب والسنّة، ولذلك لا بدّ لنا من أن نرجع إلى كتاب الله نستوحي منه المفاهيم في فقه المرأة، كما نرجع إلى ما صح عن النبي ﷺ، مع تأكيد الاتفاق على أصول تصحيح النصوص الواردة في السنة، بطريقة علمية أيضاً.

إن المشكلة لدى الكثيرين من الذين يجتهدون سلبياً بالنسبة إلى المرأة، كما في الذين ينكرون عليها أن تتعلم، وينكرون عليها أن تشارك في القضايا العامة، بل وينكرون عليها حتى إنسانيتها، في عقلها وفي موقعها الفكري والإنساني... إن المشكلة تنطلق من عنوان التخلف في فهم الكتاب والسنّة، أو الاعتماد على بعض الأحاديث من دون مقارنتها بالأحاديث الأخرى، نحن نعرف بأن علماء أصول الفقه تحدثوا كثيراً في باب التعادل والترجيح عن الأخبار المتعارضة في هذا المجال، وطريقة حلّ التعارض، إن البعض يأخذ ببعض الأحاديث ويرفض أحاديث أخرى، فيحكم على هذا الأساس. لذلك إنني أعتقد أنه من الممكن جداً أن يلتقي فقهاء المسلمين على قواعد مشتركة، لتأصيل النص هنا وهناك، سواء تأصيل النص في المسألة التفسيرية، إذا تعلقت المسألة بالقرآن، أو بالمسألة السندية والمضمونية، إذا تعلق الأمر بالسنة، ويمكن أن نصل إلى نتائج مشتركة تصحح ما أخطأ فيه الآخرون.

فقه المرأة في الاجتهاد الإسلامي الشيعي

*** سماحة السيد، من الملاحظ أن الفقه الشيعي تطوّر موقفه من المرأة خلال العقود الأخيرة، ما هي مظاهر هذا التطور، وما هي نواقصه، والعوائق التي تقف دون تفعيل الاجتهاد في مجال فقه المرأة بالشكل المطلوب؟**

- إننا نلاحظ أن فقه المرأة في الاجتهاد الإسلامي الشيعي، استطاع أن يؤصل الفكرة التي تقول، إن للمرأة حق المشاركة في كل جوانب الحياة التي ينطلق إليها الرجل، ولا سيما في مسائل الأخذ بأسباب العلم، وإلى أبعد مدىً في الموضوعات العلمية، وهكذا المشاركة في العمل السياسي والعمل الاجتماعي، على أساس أن المرأة إنسان مسؤول كما هو الرجل إنسان مسؤول، وأن مسؤولية المرأة كما هي مسؤولية الرجل تتسع لكل ما أراده الله سبحانه وتعالى للإنسان، في تنوعات حياته الفردية والاجتماعية والسياسية والعلمية وما إلى ذلك. انطلاقاً من هذا الحق، رأينا كيف شاركت المرأة من موقعها الإسلامي في مواقع المسؤولية كما نلاحظه في إيران مثلاً، فالمرأة تشارك في الانتخابات تصويتاً وترشيحاً، وما نلاحظه في المجتمع الإسلامي الشيعي في لبنان، فإن المرأة تنطلق من موقعها الإسلامي على أساس أن مشاركتها في الانتخاب تمثل تكليفاً شرعياً إسلامياً، لا التزاماً بدعوة الحرية العلمانية وما إلى ذلك، وهكذا نلاحظ أن المرأة اقتحمت الجامعات، واقتحمت الوظائف الكبرى التي تصل بها إلى مستوى المواقع الرسمية، كمستشارة لرئيس الجمهورية الإسلامية، أو كموظفة في الإدارات العامة وما إلى ذلك من هذه الأمور، هذه الأوضاع تمثل تطوراً في هذا المجال.

ومن الطبيعي أن هناك بعض القضايا التي يدور الجدل فيها، مما بدأ البحث فيه الآن، كمسألة القضاء ورئاسة الدولة، وما إلى ذلك من الأمور، وهكذا بالنسبة إلى تفاصيل حق الطلاق للمرأة وقضايا أخرى، هذه من الأمور التي لا تزال موضع جدل جديد في مسألة الاجتهاد.

مساحات التغيير في فقه المرأة

*** سماحة السيد، البعض يدعو إلى تغيير الكثير من الأحكام المتعلقة بالمرأة، لأنها من الأحكام التي شملها التغيير والتطور الاجتماعي، وكذلك إلى ضرورة التوفيق بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية المعاصرة. من بين الأحكام التي يطالبون بتغييرها نظام الإرث، عقوبة الزنى، تعدد الزوجات، وغيرها من الأحكام، ما رأي سماحتكم؟**

- إن مسألة التغيير هي مسألة لا بدَّ أن تكون مدار تحفّظ، لأن قضية أن تغير حكماً شرعياً، يفرض أن تبحث عن أصول هذا التغيير من المصادر الأساسية للحكم الشرعي، وهي الكتاب والسنة بحسب الفهم الاجتهادي لهما، لذلك فإن قضية تغيير الحكم الشرعي بسبب اختلاف القوانين الوضعية معه، أو لأن التطورات الاجتماعية المنطلقة من أسس غير إسلامية، أنتجت مثل هذا القانون أو ذاك القانون، يعد أمراً غير علمي، إذ لا بد لنا هنا أن ندرس المسألة دراسة شاملة.

لنتحدث عن هذه العقوبات، أو عن هذه المفردات التي ذكرها السؤال، كقانون الإرث مثلاً، نحن نعتقد بأن الإسلام عندما ركّز هذا التفريق بين حصة المرأة وحصة الرجل فإنه لم يركّزها انتقاصاً من شخصية المرأة، ولكن ذلك كان من خلال التوازن بين ما أعطى المرأة وما أخذ منها، فالإسلام أعطى المرأة الحق في نطاق الحياة الزوجية، بأن تأخذ المهر وأن تأخذ النفقة حتى لو كانت غنية مثلاً، ولم يحمِّلها مسؤولية الإنفاق على الأولاد أو على البيت الزوجي، وعلى ضوء هذا فإن ما أخذه التشريع الإسلامي من المرأة من جانب، أعطاها إياه من جانب آخر، وربما يتكلم بعض الناس على سبيل الطرفة، أن على الرجل أن يطالب بالمساواة مع المرأة في مسألة الحصة في الإرث، القضية خاضعة للتوازن في مسألة الأخذ والعطاء، إذاً علينا ألاَّ نستغرق في ما أخذه الإسلام من المرأة، بل علينا أن نقارن بين ما أخذه منها وما أعطاها إياه، أما عقوبة الزنى فهي مشتركة بين الرجل والمرأة، ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ﴾ [النور/ 2].

وبالنسبة إلى مسألة تعدد الزوجات، فهذه القضية تخضع لكثير من الحاجات الإنسانية، التي قد تحتاجها المرأة وقد يحتاجها الرجل، قد تحتاجها المرأة عندما يكثر عدد النساء ونواجه حالة لا تجد فيها المرأة زوجاً، وربما نواجه بعض الحالات الحادة التي قد يفرضها الواقع، فيكون التعدد حلاً لإبعاد الرجل عن الانحراف وما إلى ذلك، ونحن نعتقد بأن العالم كله يواجه اليوم التعدد لا الوحدة، فنحن نجد أن الغرب كله قد منع تعدد الزوجات، ولكنه أطلق تعدد الصاحبات أو العشيقات أو ما إلى ذلك، بشكل فوضوي لم يضع له أي حدود، حتى اضطر التشريع الغربي الآن، إلى إعطاء العشيقة حقوق الزوجة في مشاركتها للرجل في ماله، وفي الكثير من الحقوق الأخرى.

هذا إلى جانب الكثير من الأمور، التي قد تجعل من هذا التشريع تشريعاً واقعياً عملياً، مع ملاحظة أخرى، وهي أن التعدد في الوقت الذي قد يأتي ببعض السلبيات للزوجة الأولى، يأتي أيضاً ببعض الإيجابيات للمرأة نفسها، فتعدد الزوجات يعني حلّ مشكلة الزوجة الثانية، وإن كان ذلك على حساب الزوجة الأولى، وهناك نقطة لا بد أن نلاحظها، وهي أن عالمنا عالم محدود، وأنك لا تستطيع أن تحقق شيئاً إيجابياً إلّا ويتولد إلى جانبه شيء سلبي، لا مطلق في هذا المجال، فالمسألة هنا أنه قد تكون هناك سلبية بالنسبة للزوجة الأولى، ولكن هناك إيجابية بالنسبة للزوجة الثانية.

ولهذا فإن المسألة ليست اضطهاداً للمرأة، ولكنها حلّ لمشكلة معينة قد تتسبب في مشكلة أخرى، وهذا موجود حتى في أصل الحياة الزوجية. فنحن عندما ندرس الحياة الزوجية، نجد أنها في الوقت الذي تحلّ مشكلة الزوج أو الزوجة، فإنها تخلق مشكلة أخرى في جانب حرية الشخص في حياته، أو ما إلى ذلك من الأمور.

احتياط للعدالة لا تمييز

*** سماحة السيد، في السياق نفسه بالنسبة لعدم قبول شهادة المرأة في بعض القضايا مثل الدماء والحدود، أو كون شهادة امرأتين مقابل شهادة رجل واحد، هذه الأحكام تعتبر في نظر البعض تمييزاً ضد المرأة.**

هل هذه الآراء اجتهادية يمكن إعادة النظر فيها عن طريق الاجتهاد المعاصر، أم هي أحكام إسلامية، تستند إلى نصوص لا يمكن تجاوزها، أو فهمها بخلاف ما فهمه القدماء منها؟

ـ أما بالنسبة لشهادة امرأتين في مقابل شهادة رجلٍ واحد، أو شهادة رجل في مقابل شهادة امرأتين، فالقرآن يعللها بقوله: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة/ 282]، وهذا التعليل يعني أن هذه المسألة لم تنطلق من النظرة الدونية للثقة بالمرأة، ولكن من باب الاحتياط للعدالة.

ومن الملحوظ أن المرأة هي التي تصحح للمرأة، مما يدل على أن هناك ثقة بالمرأة في هذا المجال، هذا من جانب، ومن جانب آخر، فإننا نلاحظ مثلاً أن الفقهاء بالنسبة للبيّنات التي تطلب في مقام القضاء، لا يكتفون بشهادة رجل واحد، بل يحتاجون إلى شهادة عدلين، فهل هذا انتقاص من الشاهد الأول؟! إن هذه المسائل تدخل في باب الاحتياط للعدالة.

كما أننا نجد في باب الشهادة، أن بعض التشريعات الإسلامية قد تقبل فيها شهادة امرأة واحدة، كما في مسألة البكارة والثيبوبة، ومسائل أخرى - مثلاً - تتصل أيضاً بما لا يطلع عليه إلا المرأة، إننا نعتبر أن هذه الأمور تدخل في باب الاحتياط للعدالة.

فهناك بعض الأشياء يراد لها الاحتياط بشكل أكبر، مثلاً نجد أن الزنى لا بد فيه من أربعة شهود، فإذا كانت القضية في عالم الحدود، وفي عالم الدماء، فإن الأمر يحتاج إلى الاحتياط أكثر في هذا المجال، ولذلك نحن نقول إن هذه المسألة تدخل في باب الاحتياط للعدالة، في أمور يُحتاج إلى الاحتياط فيها.

الموقف الشرعي من تولي المرأة السلطة والقضاء

*** سماحة السيد، بخصوص استبعاد المرأة عن تولي القضاء، بناء على عدم قبول شهادتها في الحدود والقصاص، وكذلك عدم قبول ولايتها على الأطفال إذا توفي أبوهم. وهذه مشكلة كبيرة الآن في المحاكم، ما هي أدلة المنع؟ وهل يمكن للاجتهاد المعاصر أن يعيد النظر فيها بما يمكّن المرأة من**

أن تمارس القضاء، وكذلك أن تتولى الإشراف على أبنائها إذا كانت قادرة على ذلك؟

- إن مسألة تولي القضاء وردت فيها نصوص خاصة، والحكم هنا لا يتصل بقياس الموضوع على عدم قبول شهادتها مثلاً في الحدود أو في الدماء، وما أشبه ذلك، ولكن هناك فقهاء - ونحن منهم - يتحفظون حول سند هذه الأحاديث التي تقول: «لا تُولّى المرأة القضاء»، إلى جانب أن القضاء الآن يختلف عن القضاء سابقاً، لأن القضاء كان في السابق ينطلق من خلال القاضي فحسب، أما مع تطوّر أصول الإثبات في القضاء، فإن القاضي لا يملك الحرية الكبيرة في النظر إلى الدعوة، أو إلى إعطاء الحكم فيها، بل إن هناك أوضاعاً إدارية جديدة، تجعل القاضي يخضع لضوابط أكثر دقة في مسألة القضاء.

وربما يتحفظ بعض الفقهاء في اعتبار أن مسألة القضاء سابقاً تختلف عن مسألة القضاء الآن، ما قد يجعل السلب في المسألة بحسب الأحاديث السابقة يختلف عن الإيجاب في هذا المجال، ولهذا فإن المسألة محل نظر.

*** وبالنسبة لكفالة المرأة للأطفال والإشراف عليهم؟**

- بالنسبة للإشراف على الأبناء، فالقضية تأخذ في الحسبان أن الأب هو الذي يتحمل مسؤولية إعالة أولاده، وقد تكون هناك بعض المواصفات التي يتميز بها الرجل، بحسب ظروفه النفسية وظروفه العامة، تجعل الرجل أكثر ارتباطاً بالولاية على الولد من المرأة، ولكنَّ هناك جانباً آخر، وهو أنه يمكن للرجل في الوصية أن يجعل امرأته وصية على الأولاد، ويمكن للقاضي أيضاً أن ينصب المرأة وصيةً على الأولاد، مما يمكِّننا من فتح هذه الثغرة، التي تعطي المرأة بعض الحق في هذا المجال.

*** سماحة السيد، هناك من يرى أن ما تسالم عليه الفقهاء من عدم مشروعية تصدي المرأة وتولِّيها للسلطة، دعوى ليس عليها دليل معتبر، وكذلك لا دليل على اشتراط الذكورة في رئيس الدولة، وبالتالي لا مانع من تولي المرأة السلطة، في إطار حكم المؤسسات ونظام الشورى. ما هي وجهة نظر سماحتكم حول هذا الموضوع؟**

- أما بالنسبة لقضية تولي المرأة الرئاسة العامة، فالذين يتحدثون عن ذلك بطريقة السلب، ينطلقون من حديث نبوي شريف، يصحِّحه البعض ويتحفَّظ عليه البعض الآخر، وهو أنه مات ملك فارس، فعين قومه امرأة الملك لتكون الملكة، فسئل النبي ﷺ فقال: «**ما أفلح قوم ملكتهم أو وليتهم امرأة**». فاعتمدوا على هذا الحديث، وقالوا بأن النبي كان في مقام التشريع في هذا المجال، وقوله: «**ما أفلح قوم**»، يعني أنّ على المجتمع ألاّ يملِّك المرأة أمره في مستوى الرئاسة العامة، ولكن هناك من يتحفظ على هذا الحديث فلا يوثِّقه، وهناك من يقول: إن قضايا الرئاسة العامة في الماضي تختلف عن قضايا الرئاسة العامة في الحاضر، لأن الرئاسة في الماضي كانت تمثل استبداداً من قبل رئيس الدولة على الدولة كلها - كما نقرأه في التاريخ -، بينما نجد أن الرئاسة العامة الآن، تنطلق من خلال خضوع رئيس الدولة للقانون العام، وللأجهزة المحيطة به، التي يمكن أن تصل إلى مستوى عزله عندما يخالف القانون، وهذا يعني أن الحديث النبوي الشريف - على تقدير صحته - إذا كان ينفي ذلك، فإنه ينفي ذلك الواقع التاريخي، يعني الرئاسة العامة بحسب ظروفها في ذلك الوقت، ولا يشمل الرئاسة العامة بحسب المعطيات الحاضرة، والواقع المعاصر في هذا المجال.

المرجعية بين الذكورة والإناثة

*** سماحة السيد، هناك نساء بلغن درجة الاجتهاد، لكن الشائع عدم جواز تقليد النساء، أو تصديهن لمقام الإفتاء. كيف لمن حصل على ملكة الاجتهاد أن يقلد غيره، وما علاقة التقليد العلمي بجنس المقلد؟**

- أولاً إذا بلغت المرأة درجة الاجتهاد فليس لها أن تقلد أي مجتهد آخر، بل لا بد لها - إجماعاً عندنا - من أن تأخذ برأيها في ما اجتهدت فيه، أما بالنسبة لمسألة أن تكون المرأة في موقع المرجعية، فهناك الكثير من الفقهاء - ونحن منهم - لا يجدون مانعاً من أن يُرجَع إليها في الفتيا، لأن قضية الرجوع للإفتاء، التي يعبر عنها بالتقليد، ترتكز على رجوع الجاهل إلى العالم، وهذه القضية لا علاقة لها بالذكورة أو الأنوثة. ولذلك فإذا بلغت المرأة مرتبة الاجتهاد المطلق، فلا مانع من الناحية الفقهية من أن يرجع إليها الآخرون ويؤخذ برأيها

تماماً كما نلاحظه في العلوم الأخرى، فنحن نجد أن المرأة يرجع إليها في الطب، ويرجع إليها في الهندسة، وفي غير ذلك من المجالات الأخرى. إننا لا نفرّق بين الاجتهاد في الفقه، أو الاجتهاد في العلوم الأخرى، في قضية العلاقة بالآخرين الذين يحتاجون إلى رأي المجتهد في هذا المجال.

*** سماحة السيد، هناك قضية مثارة في الأوساط الفكرية اليوم، تتحدث عن ذكورية الفقه، فهناك من يدّعي أن الفقه الإسلامي هو فقه ذكوري، ويستدل على ذلك بعدم وجود فقيهات مجتهدات، يجتهدن في قضايا المرأة. فالرجل الفقيه هو الذي يشخص ويفتي في موضوعات خاصة بالنساء، مثل الحيض والنفاس وغيرهما من القضايا المتعلقة بالمرأة، ما هو رأي سماحتكم في الادعاء بذكورية الفقه؟**

- إنني لا أوافق هذه النظرة، أولاً: لأنّ قضية الذكورة والأنوثة في هذا المقام، لا علاقة لها بالمصدر الاجتهادي، لأن مصدر الاجتهاد هو الكتاب والسنة، والكتاب والسنة لا علاقة لهما بالذكورية، فالكتاب وحي الله، والسنة هي كلام رسول الله ﷺ الذي ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝﴾ [النجم/ 3-4]، ولذلك ليست هناك أي ذكورية بالنسبة للمصدر التشريعي في هذا المقام، أما قضية التشخيص في هذا الموضوع، فإنها تتصل بالواقع الذي منع المرأة من أن تأخذ بأسباب العلم، لتصل إلى مرتبة الاجتهاد، وهذه مسألة خاضعة للظروف الاجتماعية وللتقاليد المألوفة، وليست خاضعة لطبيعة الاجتهاد في نفسه وفي ذاته، لذلك نقول: عندما ينشأ عندنا مجتهدات، يأخذن بأسباب الاجتهاد، فمن الممكن جداً أن يستنطقن النصوص الشرعية من الكتاب والسنة بطريقة حرة، وقد يصحِّحن فيها ما شخَّصه الفقهاء من الرجال، إذا تبين أن ذكوريتهم أثَّرت في آرائهم.

المرأة بين المنظومة القيمية الإسلامية والمنظومة الغربية

*** سماحة السيد، يرى البعض أن موضوع المرأة مثال للصراع الحضاري والثقافي، وقد ظهر ذلك واضحاً في مؤتمر بيكين سنة 1995م، حيث اختلفت**

الرؤى بين المنظومة القيمية والحقوقية الإسلامية والمنظومة الحقوقية الغربية، خصوصاً في مواضيع مثل: الحرية الجنسية، المساواة، الإجهاض.. إلخ.

- إنني أعتقد بأن المسألة تتصل بالقاعدة التي ينطلق منها الفكر، سواء كان الفكر إسلامياً أو علمانياً، فنحن نلاحظ أن هناك اختلافاً في الفلسفة التي ينطلق منها التشريع هنا وهناك، في مسألة الحرية الجنسية والنظام الجنسي الذي يحكم علاقة المرأة بالرجل، وليست المسألة خاضعة لتطور ذاتي في طبيعة إنسانية الرجل والمرأة في طبيعة الحياة، إنها غلبة فلسفة على فلسفة، ومن الطبيعي أنه لا يفترض في الإسلام أن يخضع لتشريعات انطلقت من فلسفة أخرى ليسقطه على فلسفته الخاضعة لقيم أخلاقية وإنسانية وروحية في هذا المجال أو ذاك المجال.

*** سماحة السيد، في السياق نفسه، نجد أن الفقه الإسلامي قد ربط بين كرامة المرأة وبين عفّتها وطهارتها وسموها الأخلاقي، أما المنظومة الغربية، فاعتبرت أن الكرامة تجسدها الحقوق التي تتمتع بها المرأة بعيداً عن سلوكها الأخلاقي، كيف يمكن التوفيق بين الرؤيتين المختلفتين في العالم العربي؟**

- إنني أعتقد بأن قضية الكرامة تنطلق من فلسفة معينة للمفاهيم الإنسانية، فالإسلام عندما تحدث عن كرامة المرأة في جانب العفة وما إلى ذلك، فإنه لم يحصر الكرامة في هذا الجانب، بل إنه أراد أن يقول للمرأة: إنها ليست مجرد جسد يشتهيه الآخرون أو يتعاملون معه على أساس غرائزهم، وإنما المرأة هي إنسان يملك عقلاً، ويملك إرادة، ويملك جسداً كما يملك الرجل الجسد، فكما أن كرامة المرأة هي في توازنها الجسدي - إذا صح التعبير - في قضايا العفة وما إلى ذلك، فكرامة الرجل هي في ذلك كله كذلك، لأنّ الكرامة هنا وهناك تنطلق من القيمة الأخلاقية، فالرجل يفقد كرامته عندما يفقد أخلاقياته، وفي خط الكرامة هناك القيم الإنسانية التي تحكم إنسانية المرأة كما تحكم إنسانية الرجل في الكرامة للرجل والمرأة على حد سواء، فقضية العفة مطلوبة للرجل والمرأة معاً.

وإذا كان هناك مجتمع متخلّف، يعامل المرأة بنوع من التمييز عندما يحاسبها على انحرافها الجنسي ولا يحاسب الرجل على هذا الانحراف، فهذا موقف

جاهلي، لأن الإسلام ساوى بين الرجل والمرأة في عملية الاستقامة وفي عملية الانحراف، فالرجل يعاقَب بما تعاقَب به المرأة، لم يحصر الإسلام مسألة الكرامة الإنسانية في الجانب الجنسي فقط، بل إن الجانب الأخلاقي الذي ركّز الإسلام كرامة الإنسان عليه، إنما ينطلق من التوازن الإنساني، الذي تمثله القيم الأخلاقية، والذي ينفتح على الجانب الفردي للإنسان، كما ينفتح على الجانب الاجتماعي، في عملية التوازن في حياة المجتمع بين الحرية هنا والحرية هناك والقيمة هنا والقيمة هناك. لذلك نحن نلاحظ أن الغرب عندما أهدر المسألة الأخلاقية في عنوان الكرامة، فإنه أصبح يعيش الكثير من المشاكل، من جراء الانحراف الأخلاقي الذي يُسيء إلى الفرد وإلى المجتمع.

*** سماحة السيد، سؤال أخير: هل النظام الحقوقي الغربي الخاص بالمرأة نظام عادل، وأكثر انسجاماً مع فطرة المرأة وطبيعتها الحقيقية من النظام الحقوقي الإسلامي؟**

- إنني أعتقد بأن هناك إيجابيات كبيرة في منظومة حقوق الإنسان، بما فيها ما يتعلق بالمرأة، لكن هناك حقوقاً إنسانية أخرى للمرأة أيضاً، إلا أن المشكلة عندنا في مسألة المرأة، هي أن البعض لا يحاول الدخول في مقارنة بين تشريع يشتمل على سلبيات، يتكامل مع تشريع يختزن الإيجابيات، إنهم ينظرون إلى القضية بعين واحدة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، إن سوء التطبيق بفعل التقاليد الجاهلية وتقاليد التخلف، هو الذي أساء إلى المرأة، وليس التشريع الإسلامي...

المرجع العلامة السيد محمد حسين فضل الله

الاجتهاد

بين أسر الماضي وآفاق المستقبل

يمثل المرجع العلامة السيد محمد حسين فضل الله، حالة إشكالية في الفكر والفقه الإسلاميين. هذه الإشكاليّة سببتها جرأته في التصدي للأسئلة التي تطرحها الحياة المعاصرة بتحولاتها الكبرى على المسلمين في أماكن إقامتهم المختلفة وطرق عيشهم، كما في حياة مجتمعاتهم على كل المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وقد تصدى السيّد لهذه الإشكالات بجرأة عرّضته لمخاطر كثيرة على المستوى الشخصي، كما عرّضته لغضب المتمسكين بصورة تقليدية جامدة للفقه الإسلامي عموماً، والشيعي خصوصاً. فهو خارج الدائرة الإسلاميّة في عيون أولئك الذين عجزوا عن إدراك تحولات العصر، وهو رمز الخروج من أسر الماضي والانطلاق نحو آفاق إبداع جديدة للمسلمين في عيون أولئك الذين أربكتهم الأسئلة التي طرحتها التحولات الكبرى في العالم.

مرة أخرى وفي نوع من التتويج التأصيلي الفقهي يتصدى السيد فضل الله لموضوع الاجتهاد فيقدم في هذا الكتاب مقدّمات نظرية لمناقشة هذا الموضوع الهام جداً، والذي بفتحه يُفتح الباب على التواصل مع العالم وبإقفاله يعيش المسلمون حياة تنتمي إلى الماضي. كما يقدّم عبر حوارات جادة إجابات عمليّة على الأسئلة التي تشغل بال المسلمين، وتؤرق دعاة النهضة العاملين لتعزيز المشروع الحضاري الإسلامي في انفتاحه على مستوى العالم.

الناشر

ISBN 978-9953-68-350-6
9 789953 683508

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء: ص.ب 4006 (سيدنا)
بيروت: ص.ب: 113/5158
www.ccaedition.com
markaz@wanadoo.net.ma